HARALD HÖFFDING
Professore di filosofia all'Università di Kopenhagen

# SAGGIO
DI UNA
# PSICOLOGIA
## BASATA SULL'ESPERIENZA

TRADUZIONE DEL
Dr. FRANCESCO GALASSO
Assistente al Manicomio di Imola

CON PREFAZIONE DEL
Prof. Dr. SILVESTRO BAGLIONI
della R. Università di Sassari



SOCIETÀ EDITRICE LIBRARIA
MILANO - VIA AUSONIO, 22 - Gall. De Cristof., 54-55
1913

Faenza, 1913 — Tip. E. Dal Pozzo

# PREFAZIONE

La presente opera di Höffding ha avuto dovunque un meritato successo: ne esistono molteplici edizioni in lingua danese, tedesca, russa, inglese, polacca e francese. In veste italiana, mentre è stata pubblicata, per opera del prof. P. Martinetti, una accurata traduzione della sua *Storia della Filosofia moderna* (vol. due, Torino, F.lli Bocca, 1906), cui egli spesso si riferisce nel corso della presente opera, mancava questo trattato che innegabilmente è uno dei migliori che possediamo sull'argomento.

La ragione principale che mi ha mosso a consigliare al Dr. Galasso e alla Casa Editrice la traduzione (sulla quarta francese del 1909) e la pubblicazione dell'opera, non è però tanto nei pregi intrinseci del libro, quanto nella circostanza che la classe di lettori, cui in modo speciale esso si dirige (cultori di psicologia pura ed applicata, di scienze mediche e biologiche), difetta, almeno in Italia, di un libro che presenti le questioni della psicologia, tanto importanti e spesso tanto difficili, in una forma concisa, piana, accessibile a tutti e specialmente contemperata, ossia scevra da quegli esclusivismi partigiani, che troppo spesso trasformano trattati didattici di questa materia in monografie apologetiche.

È infatti ben noto il profondo, apparentemente insanabile dissidio che divide in due campi gli psicologi moderni; il campo degli *psicologi teoretici* o, come si suol dire, filosofi, che sono o vorrebbero essere i continuatori della gloriosa serie dei più profondi pensatori umani (Socrate, Platone, Aristotele, Cartesio, Spinoza, Kant); e il campo degli *psicologi sperimentali*, che sono gli ultimi venuti, derivano dalle scienze biologiche e mediche; sforzandosi di applicare allo studio della psiche i metodi sperimentali della fisiologia sono giunti anch'essi a risultati tutt'altro che dispregevoli. Questo dualismo si presenta anche nell'ordina-

mento dei nostri studi universitari; oltre all'insegnamento di filosofia teoretica, che *ab antiquo* tratta della psicologia filosofica, e che appartiene alla facoltà omonima, recentemente si è sentito il bisogno di istituire cattedre di *psicologia sperimentale*, il cui diritto di cittadinanza e di autonomia va sempre più riconoscendosi ed acquistando piede.

L'unico grande pericolo di tale dualismo nell'indagine e nell'insegnamento di una materia così importante, consiste nel fatto che esso può far sorgere e radicare l'opinione, purtroppo tanto diffusa, che le due scienze si escludano implicitamente a vicenda, e che perciò sia da cercare la salvezza sempre e soltanto in una. Aut, aut. Mentre invece la loro discrepanza è solamente apparente, perchè dovuta alla diversità del metodo d'indagine.

Da questo disgraziato malinteso deriva in gran parte il disprezzo — e l'ignoranza — che gli psicologi filosofi serbano ed ostentano per i risultati degli psicologi sperimentali e, viceversa, questi per i prodotti delle speculazioni dei primi. Urge un'intesa tra i due campi, da dissipare ogni dissidio.

Il libro di Höffding ha il grandissimo merito di tentare questa conciliazione; egli, di origine filosofo, dà naturalmente il massimo rilievo ai problemi psicologici che da secoli si agitano nel campo della filosofia teoretica, ne tenta la soluzione esponendo fedelmente e limpidamente le diverse opinioni dei grandi pensatori di tutte l'età; non dimentica, però, nè disconosce i risultati più salienti ottenuti dai moderni fisiologi del sistema nervoso e dagli psicologi sperimentali.

Nè si potrebbe dire, finalmente, che il suo libro manchi di note originali e critiche: nella discussione l'Autore cerca sempre di accordare i vari dati e le disparate opinioni, liberandole dei concetti che si contraddicono, per assurgere a un edificio dottrinale soddisfacente e compatto. Il motivo fondamentale, verso cui egli fa convergere e su cui sa ordinare i fatti complessi della nostra anima, è la sua nota dottrina dell'attività associativa sintetica, che ascrive alla psiche come qualità primitiva ed essenziale.

Tutto concorre dunque a fare del libro un eccellente trattato didattico, cui auguro in Italia la stessa diffusione fra gli studiosi di filosofia, pedagogia, medicina e scienze, che ha avuto ed ha nelle altre nazioni.

Roma, Istituto Fisiologico, agosto 1913.

S. Baglioni.

# SOMMARIO DEI CAPITOLI

## CAPITOLO I. — *Oggetto e metodo della psicologia.*



## CAPITOLO II. — *Anima e corpo.*



## CAPITOLO III. — *Il cosciente e l'incosciente.*

## Capitolo IV. — *Divisione degli elementi psicologici.*



## Capitolo V. — *Psicologia della conoscenza.*

### A) Sensazione.



### B) Rappresentazione.



### C) Idee di tempo e di spazio.

### D) La percezione del reale.



## Capitolo VI. — *Psicologia del sentimento.*

### A) Sentimento e sensazione.



### B) Sentimento e rappresentazione.



### C) Egoismo e simpatia.



### D) Fisiologia e biologia del sentimento.



### E) Valore della legge di relazione rispetto ai sentimenti.

### F) Influenza del sentimento sulla conoscenza.



## Capitolo VII. — *Psicologia della volontà.*

### A) Primordialità della volontà.



### B) La volontà e gli elementi della coscienza.



### C) Il carattere individuale.

# CAPITOLO I.

## Oggetto e metodo della psicologia.

Sommario. — Definizione provvisoria della psicologia come la scienza dell'anima. — 2. La percezione esterna precede la percezione interna. — 3. Prove tratte dal linguaggio. — 4. Sviluppo psicologico della distinzione tra l'io e il non io. — 5. Concezione mitologica dell'anima. — 6. Conoscenza diretta e indiretta della vita psichica. — 7. Psicologia e metafisica. — 8. Metodo della psicologia: *a*) Difficoltà delle osservazioni interne; *b*) Influenza delle differenze individuali; *c*) Analisi psicologica; *d*) Psicologia sperimentale; *e*) Psicologia soggettiva ed oggettiva; *f*) Rapporti mutui dei diversi metodi. — 9. Rapporti della psicologia con la logica e la morale.

1. *Definizione provvisoria della psicologia come la scienza dell'anima.* — La psicologia è la scienza dell'anima — questa è la più breve definizione che noi possiamo dare dell'oggetto delle ricerche che ci accingiamo ad intraprendere. Ma questa definizione affatto provvisoria, non dà un'idea chiara e distinta: noi non facciamo così che opporre la psicologia — scienza di ciò che è dotato di sensazione, di percezione, di pensiero, di sentimento e di volontà — alla fisica — scienza di ciò che si muove nello spazio e lo riempie. Con l'espressione sintetica di fenomeni di coscienza, noi designiamo sensazioni, percezioni, pensieri, sentimenti e volontà; con quella di fenomeni materiali, tutto ciò che è esteso, occupa lo spazio e vi si muove. Fenomeno è tutto ciò che può essere oggetto di esperienza; ora, poichè l'esperienza è fatta di sensazione, percezione e pensiero, noi non conosciamo i fenomeni materiali che con la mediazione dei fenomeni di coscienza, e la conoscenza stessa è uno di questi ultimi. Ma la fisica però fa astrazione del modo onde i fenomeni materiali esistono per noi; essa non cerca che di descriverli e spiegarli: l'opposizione tra la psicologia e la fisica è dunque relativa al *contenuto* della nostra esperienza, che si compone da una parte di fenomeni di coscienza, dall'altra di fenomeni materiali. In questo doppio campo si trovano circoscritti tutti gli oggetti possibili delle umane ricerche. La psicologia non è obbligata a comin-

ciare con lo spiegare che cosa sia l'anima più che la fisica non sia tenuta a cominciare con lo spiegare che cosa è la materia; e questa indicazione generale dell'oggetto della psicologia non implica inoltre alcuna ipotesi sulla quistione di sapere in qual misura l'anima esista o no come essere indipendente, distinto dalla materia.

Sarà nostra cura mantenere la psicologia negli stretti limiti d'una scienza empirica, e separare nettamente i dati dalle ipotesi che servono a introdurvi l'ordine e a renderla accessibile all'intelligenza.

Ma già, ammettendo fin da principio che i fenomeni psichici si distinguono dai fenomeni materiali per mezzo di caratteri definiti, noi supponiamo data una conoscenza che è apparsa solo a un certo momento dell'evoluzione dello spirito, e di cui non si può neppure dire ancora che sia giunta al suo completo sviluppo. Chiariremo maggiormente l'oggetto della psicologia, se caratterizziamo in pochi tratti la maniera con cui si è sviluppata nella specie umana e si sviluppa ancora in ogni individuo la conoscenza dei fatti psichici.

2. *La percezione esterna precede la percezione interna.* — Avviene della vista dello spirito come di quella del corpo: essa comincia col dirigersi verso l'esterno.

L'occhio raccoglie gli oggetti esterni, i loro colori e le loro forme, ed è soltanto per mezzo di artifizi che esso apprende a conoscere se stesso, con ciò che contiene. Anche per ciò che riguarda gli oggetti esteriori, l'occhio si porta naturalmente sui più lontani: mentre proviamo una certa fatica quando esso deve accomodarsi agli oggetti vicini, portando i nostri sguardi da ciò che è prossimo a ciò che è lontano proviamo un senso di sollievo e di riposo. Similmente, noi siamo stimolati dagli oggetti esterni molto prima di pensare alla sensazione, alla percezione e al pensiero stesso mercè i quali soltanto essi esistono per noi; la nostra vita immediata, naturale, scorre nella percezione sensitiva e nella imaginazione, non nella riflessione. Ciò dipende dal fatto che l'uomo è pratico prima di divenire speculativo; il suo bene e il suo male hanno come condizione che egli possa obliare sè stesso, per assorbirsi nel mondo esteriore. Osservare la vita degli animali e degli uomini, l'aspetto delle piante e dei frutti, il cammino dei corpi celesti, ecc... è cosa ben più importante, durante le forme più primitive della lotta per l'esistenza, che osservare sè stesso: occorre un grado superiore di coltura per poter prendere come divisa il « Conosci te stesso » e aprire così la via all'investigazione psicologica diretta.

3. *Prove tratte dal linguaggio.* — Siccome il linguaggio si è sviluppato sotto l'influenza dell'attenzione diretta sul mondo esterno, avviene che le espressioni che designano i fenomeni psichici sono primitivamente tratte dal mondo corporeo; il mondo interno dello spirito è designato con simboli presi a prestito dal mondo esterno dello spazio. Questa osservazione, già fatta da LOCKE e LEIBNIZ, è stata confermata dalla scienza moderna. « Tutte le radici, cioè tutti gli elementi materiali del linguaggio, esprimono impressioni esterne, e soltanto impressioni esterne; e poichè tutte le parole, anche le più astratte e sublimi, derivano da radici, la filologia comparata adotta interamente le conclusioni alle quali LOCKE era giunto » [1]). Interessanti esempi ci vengono dati dalle parole che, nelle diverse lingue, indicano il pensiero e l'anima, dai nomi delle facoltà mentali, e dal senso delle preposizioni. « Bisogna prendere per convenuto che tutte le preposizioni propriamente dette indicano esclusivamente, in origine, rapporti di spazio; non soltanto perchè si è condotti a questo risalendo alla sorgente di tutti i significati particolari, ma anche..... perchè queste relazioni spaziali erano le sole che si potevano mostrare, e perchè avevano un tal rilievo che la convenzione poteva farsi nelle parole che vi si collegavano e vi si applicavano. Lo scopo del linguaggio, cioè il bisogno, la tendenza che provavano gli uomini quando parlavano, era dunque di far comprendere le relazioni non spaziali delle rappresentazioni dall'analogia che esse offrivano con le relazioni spaziali, e riducendole a queste ultime » [2]).

4. *Sviluppo psicologico della distinzione tra l'io e il non-io.* — Ma allora, se la prima cerchia di rappresentazioni nelle quali l'uomo vive prende a prestito i suoi elementi dalla natura esterna, come avviene che noi arriviamo, in una maniera generale, a stabilire una distinzione tra il nostro proprio io e gli oggetti esterni?

È difficilissimo decidere in quale momento comincia la vita cosciente di un individuo umano. Certamente non si può contestare

---

1) MAX MÜLLER, *Nouvelles leçon sur le science du langage*, trad. Harris e Perrot, II, p. 55. – LOCKE cita come esempi: « to imagine, comprehend, conceive, spirit ». MÜLLER vi aggiunge inoltre: « *animus* da *anima*, soffio; e il sanscrito *an* soffiare, in greco *aënai*, e il sanscrito *anila*, in greco *anemos*, vento ».

2) J. N. MADVIG, *Sprogvidenskabelige Ströbemärkninger* (Appunti relativi alla scienza del linguaggio); Copenaghen, 1871, Programma dell'Università, p. 9. È ciò che LEIBNIZ aveva già benissimo fatto rilevare, *Nouv. Essais*, III, 1, 5 (Op. ed. Erdmann, p. 298).

l'esistenza di una vita cosciente prima della nascita, benchè tale vita sia necessariamente molto vaga e simile a un sogno. Fra i sensi esterni, uno solo può funzionare: il tatto; può anche darsi che esso sia attivo se il feto, durante i suoi movimenti sovente molto vivi, riceve eccitazioni dalle parti circostanti; fors'anco questi movimenti, che paiono essere sopratutto espressioni dell'energia accumulata da un'abbondante nutrizione, sono legati a sensazioni (cenestesiche): si potrebbero ammettere inoltre delle sensazioni vitali, cioè sensazioni che corrisponderebbero all'esercizio delle funzioni organiche, particolarmente della nutrizione, e che sarebbero provocate da eccitazioni prodotte nell'encefalo dagli organi interni. A queste diverse sensazioni, specialmente alle sensazioni vitali, sarebbero legati sentimenti più o meno forti di piacere o di pena. Se si volesse ora trovare già nello stato del feto un germe dell'opposizione tra l'io e le cose, occorrerebbe cercarlo nell'opposizione che esiste, tra la sensazione vitale, la sensazione del movimento, i sentimenti di piacere e di dolore, che sono legati immediatamente allo stato dell'individuo, da una parte, e le sensazioni tattili corrispondenti alle eccitazioni esterne che agiscono sul tenero organismo, dall'altra: ma non potrebbe evidentemente trattarsi, in questa coscienza ancora crepuscolare, d'una opposizione netta e precisa; la coscienza nascente deve avere un carattere caotico. Bisogna nel contempo ammettere che si produca in questa vita cosciente oscura una evoluzione graduale corrispondente a quella del cervello durante la vita embrionale.

Se la rivoluzione operata dalla nascita non consiste in una *animazione* nel senso letterale di questa parola, consiste nompertanto in un grande cambiamento delle condizioni vitali, tanto interne che esterne. Le sensazioni vitali e il sentimento vitale (piacere o dolore legati alle sensazioni vitali) sono modificati, perchè il nutrimento e l'aria, invece di venire direttamente dall'organismo materno al quale il feto era legato fino allora in una unità vivente, debbono essere d'ora in poi presi dall'esterno e assimilati da organi distinti (tubo digerente e polmoni). Oltre a una maggiore energia e una maggiore indipendenza delle funzioni interne, risultano da ciò oscillazioni più forti della sensazione vitale, perchè l'afflusso del nutrimento e dell'aria, fino allora continuo, diventa ora periodico e interrotto. La distribuzione del sangue diventa differente, in conseguenza del mutamento di posizione: durante la vita fetale il bambino aveva la testa in basso. Poi, tutte le impressioni di un mondo esteriore allargato vengono ad assalire alla

loro volta il tenero organismo, che deve essere specialmente molto sensibile alle eccitazioni del freddo e del contatto. Il grido di dolore col quale il neonato esordisce nella vita trova la sua spiegazione più verosimile rispettivamente nel bisogno di respirare provocato dalla sua separazione dall'organismo materno, nell'eccitazione del freddo, e senza dubbio anche non per la minima parte, nella pressione esercitata sulla testa e sul corpo del bambino durante l'atto della nascita [1]).

Quantunque la sensazione vitale continui ancora pel momento ad avere la parte più importante, nondimeno affluisce nella nuova coscienza una tale diversità di elementi, che può aver luogo una opposizione un po' più precisa tra due parti, una subbiettiva, l'altra obbiettiva, del suo contenuto. Come, in conseguenza dell'opposizione più grande che si stabilisce col mondo esterno, i sentimenti di piacere e di dolore, la sensazione vitale e la sensazione di movimento rivestono una più energica forma, anche le impressioni ricevute dal mondo esteriore sono più precise e più forti. Grazie alle impressioni luminose e sonore, il bambino può discernere gli oggetti e orientarsi fra loro con maggior finezza di quella che permettevano le sole sensazioni del tatto e del movimento; la resistenza, opposta dal mondo duro e solido ai movimenti del bambino, è molto più forte di quella che essi incontravano nelle sostanze molli e liquide dell'organismo materno; mentre la temperatura del corpo della madre era costante, ora divengono possibili delle sensazioni di temperatura variate o anche opposte; infine, si forma una serie di ricordi e di rappresentazioni che si contrappone ben presto alle sensazioni e alle percezioni attuali. Ma esaminiamo questo punto un po' più da vicino.

La luce agisce di buon'ora sul neonato, benchè, sotto questo come sotto gli altri rapporti, si facciano immediatamente notare delle differenze individuali. L'eccitazione della luce sembra procurare piacere al bambino, ed egli cerca di volgersi verso di essa (dal secondo giorno dopo la nascita) per fissarla. La facoltà di fissare oggetti determinati si sviluppa a partire dalla terza settimana, e naturalmente sono gli oggetti vicini e che cadono sotto gli occhi quelli che sono fissati a preferenza; gli oggetti che attirano soprattutto l'attenzione sono quelli chiari, lucenti e che si muovono; più tardi, il bambino distingue anche i colori. La parte

[1]) ADOLF KUSSMAUL, *Untersuchungen über das Seelenleben des neugeborenen Menschen*, p. 27 seg.; W. PREYER, *Die Seele des Kindes*, 3.ª ed., p. 77.

del ricordo si delinea ugualmente: invece di continuare a piangere finchè sente appetito, il bambino comincia a calmarsi se vede che ci si prepara a soddisfare il suo bisogno (terza settimana) e riconosce nella madre la sorgente di questa soddisfazione (terzo mese); risultato al quale contribuisce anche la sensazione dell'udito, perchè il bambino volge la testa dal lato d'onde viene la voce [1]. Sebbene le sensazioni luminose, sonore, termiche e tattili non sembrino dipendere dal sentimento di piacere e di dolore dell'individuo e dal suo movimento attivo, tuttavia esse non entrano direttamente in conflitto con quest'ultimo; tale conflitto non comincia che con la sensazione di resistenza e di limitazione. Queste sensazioni di movimento arrestato e impedito sono, l'abbiamo notato, già possibili nel feto, ma esse diventano ora più varie e più forti: l'energia vegetativa accumulata fa in certo modo esplosione nel movimento delle membra, e il bambino si trova così condotto a fare delle esperienze con gli oggetti del mondo esteriore; esperienze che il bambino prosegue in seguito con abbastanza ardore, perchè egli trova una grande soddisfazione nell'esercizio della propria attività e nei cambiamenti che è capace di produrre. Anche per l'adulto l'esperienza attiva è il mezzo più sicuro di orientarsi. Il bambino non aspetta che il mondo esterno venga a lui; coi suoi movimenti involontari, impegna sè stesso fin dal principio nel mondo, ed è da ciò che trae la migliore conoscenza dei limiti che separano il mondo da lui. Nei punti dove il movimento urta in una resistenza, soprattutto se questa resistenza cagiona un dolore, incomincia il non-io. Quando i ricordi si accumulano e si concatenano tra loro, abbiamo un terzo momento, importantissimo, contrassegnato dall'opposizione delle impressioni più chiare e più forti, che si producono immediatamente, senza previsione e sovente senza legame, e delle imagini più deboli che restano in ogni circostanza a disposizione della coscienza, — vale a dire, insomma, l'opposizione delle sensazioni e dei ricordi.

Si tratta ora di sapere ciò che è attribuito all'io. L'organismo proprio non gli è neppure attribuito interamente d'un tratto: il bambino scopre a poco a poco il proprio corpo. Il primo membro del suo organismo che gli diventa familiare sono le mani: il bambino le esplora principalmente con le labbra e con la lingua, perchè egli mette, talvolta fin dal primo giorno, le dita in bocca per suggerle. Più tardi esso impara a fissarle con gli occhi; ben presto una solida associazione si forma tra la sensazione che accompagna

---

[1]) Kussmaul, p. 26 e 39; Vierordt, *Die Physiologie des Kindesalters*, p. 154 e 159.

il movimento delle mani e la vista di questo movimento. Più tardi ancora egli scopre i suoi piedi, ciò che non è possibile se non quando egli può sedersi e vederli, o essendo coricato sul dorso, può alzare le gambe in aria, per osservarli e tendere le mani per prenderli. Il grande interesse col quale il bambino osserva le membra e i loro movimenti deriva forse da questa notevole circostanza, che vi è, in questo caso, qualche cosa di visibile, di tangibile e di resistente che nondimeno partecipa al movimento attivo; è un oggetto che pertanto appartiene al soggetto. Il bambino fa allora la stessa esperienza del cane che gira inseguendo la propria coda. Il bimbo che, verso la fine, del secondo anno, offre ancora un biscotto al proprio piede, considera questo certamente ancora come un essere indipendente. Per i contatti reciproci delle membra e per la resistenza degli uni ai movimenti degli altri, si sviluppa a poco a poco la rappresentazione del proprio corpo, considerato a vicenda come analogo agli altri oggetti, e come differente da essi in una maniera propria. Questa rappresentazione raggiunge il suo più alto grado di chiarezza quando il bambino si cagiona egli stesso un dolore, trattando le parti del suo organismo come un semplice oggetto.

Un altro passo è qui ancora possibile; ma non è raggiunto che in una età più avanzata, e non da tutti gli uomini, nè in tutti i tempi. Il proprio corpo liberato finora dal non io appariva nondimeno possederne gli stessi caratteri essenziali: esso cade sotto i sensi e può offrire della resistenza: esso si oppone quindi al sentimento di piacere e di dolore e al flusso interno dei ricordi e delle rappresentazioni. Ciò che noi sentiamo è l'oggetto della nostra percezione esterna, ma non è *la sensazione in sè*, che è una facoltà della coscienza: noi possiamo vedere il rosso, ma non la sensazione del rosso; possiamo forse, per mezzo della nostra facoltà sensitiva, percepire ciò che è occasione del nostro sentimento di piacere o di dolore, ma non il *sentimento in sè*. Ciò che noi ricordiamo e ci rappresentiamo può essere l'oggetto della nostra percezione esterna, ma non il *ricordo e la percezione stessi.* Questa opposizione è così decisiva che la rappresentazione del corpo, sotto il suo aspetto oggettivo, può essere collocata nel non-io, e non ci resta più allora che la rappresentazione dell'io come soggetto del pensiero, della sensibilità e della volontà. L'opposizione tra l'interno e l'esterno si trova così raffinata, o piuttosto noi non conserviamo l'espressione d'« interno » che a modo di metafora per designare il dominio dell'anima, in opposizione al dominio

« esterno » del corpo. L'*esperienza interna* comprende dunque le sensazioni, rappresentazioni, sentimenti, volizioni, come stati psichici; l'*esperienza esterna* comprende ciò che è visibile e capace di resistere al movimento nello spazio.

5. *Concezione mitologica dell'anima.* — La psicologia dei popoli ci insegna che la conoscenza dei fatti psichici ha percorso delle tappe analoghe nella storia della specie umana e in quella di ciascun individuo.

La tendenza che guida l'uomo, soprattutto nelle epoche primitive, a considerare tutti i fenomeni della natura come *gli* effetti dell'intervento di un essere personale, non trova una spiegazione sufficiente nel bisogno che gli si attribuisce fin dall'origine di rappresentarsi tutto a sua imagine; perchè egli non si conosce propriamente fin dall'origine. poichè l'osservazione esterna precede la osservazione di sè stesso, e il linguaggio ci mostra che si son formate espressioni per designare fenomeni corporei prima che se ne avessero per designare fenomeni psichici. In compenso, questa tendenza può esplicarsi in parte con una idea particolare che si riscontra in tutti i popoli, a un grado poco avanzato del loro sviluppo.

Le ricerche recenti (particolarmente quelle di TYLOR, LUBBOCK e SPENCER) [1]) hanno dimostrato che le imagini del sogno rappresentano una parte straordinariamente importante nell'evoluzione delle idee che si formano sul mondo i « selvaggi » (gli « uomini allo stato di natura »). Nel sogno l'uomo vede sè stesso e gli altri, e siccome non c'è, in origine, alcuna ragione d'ammettere una differenza tra le imagini del sogno e le percezioni, egli considera le prime altrettanto reali che le percezioni della veglia. Nello stesso modo che il bambino sorride ai personaggi del suo sogno, l'uomo primitivo ritiene ciò che ha provato in sogno come esperienze reali: egli sarà dunque stato in lontane contrade, benchè sia manifesto che il suo corpo non ha mutato posto; altri uomini saranno venuti a visitarlo, benchè sia sicuro che essi erano lontanissimi o anche morti. Oltre alle imagini del sogno, le imagini della sua persona e degli altri, riflessi negli specchi, gli forniscono ancora una ragione per ammettere un'altra forma di esistenza, oltre quella che

---

[1]) Per la letteratura danese, rinviamo a H. F. FEILBERG, *Et Kapitel af Folkets Själetro* (un capitolo della credenza popolare dell'anima) e *Et nyt Kapitel af Folkets Själetro* (nuovo capitolo ecc.). *Aarböger for dansk Kulturhistorie.* 1894 e 1895.

ci è data dalla presenza del corpo in un luogo determinato: un selvaggio, che si faceva guardare in uno specchio, gridò: « Io vedo nel mondo degli spiriti! »; uno dei bambini di DARWIN, dell'età di nove mesi, si rivolgeva verso lo specchio, quando lo si chiamava per nome. Anche l'ombra è talvolta considerata come l'anima dell'individuo; essa è tenuta dapprima come una cosa reale, al pari delle imagini del sogno e degli specchi. Le esperienze di questo genere fanno credere a una doppia esistenza: come spirito, l'uomo è un essere libero, etereo; come corpo, esso è legato a parti determinate e limitate dello spazio. Ora questa duplicità offre un solido punto di appoggio all'imaginazione. I fenomeni strani — metamorfosi, apparizione e sparizione, vita e morte — trovano ora la loro naturale spiegazione, supponendo in tutto una duplicità analoga. Le anime dei morti, specialmente, forniscono un importante elemento di spiegazione: è di esse che il sogno e l'imaginazione si occupano maggiormente, e si è disposti in conseguenza a trovare dappertutto il loro intervento.

Per spiegare completamente la tendenza che induce a considerare in natura tutto come effetto d'intervento di esseri personali (ciò che si chiama l'*animismo*), non bisogna dimenticare che l'uomo è abituato a vedere prodursi dei cambiamenti nella natura per il proprio intervento o per quello di altri uomini. La constatazione involontaria della propria causalità e il piacere che ne risulta rappresentano, come abbiamo già visto, una parte essenziale nelle esperienze che insegnano all'uomo a conoscere il mondo esterno: egli è dunque indotto a spiegare in maniera analoga gli altri cambiamenti che vede prodursi.

Ma si ha un bel attribuire la massima importanza alle imagini del sogno, delle ombre e degli specchi, e anche alle esperienze che rivelano all'uomo la sua azione sulle cose; non occorre meno necessariamente ammettere che l'uomo apprende ben presto a supporre una vita cosciente (sentimenti, tendenze, pensieri, ecc.) in altri esseri oltre che in se stesso. Anzitutto, è indispensabile alla sua conservazione che l'uomo apprenda a interpretare la fisonomia e i movimenti degli altri uomini, come segni di certi sentimenti e di certe idee suscitati in essi: senza di questo egli non può nè ricevere da essi il soccorso di cui abbisogna, nè premunirsi contro di loro. È con la pratica che l'uomo impara a fare questa interpetrazione: ciò gli è facilitato grandemente dallo istinto d'imitazione che caratterizza il bambino e l'uomo primitivo. Il bambino muta involontariamente la sua fisonomia secondo i suoi familiari, e

prende le stesse disposizioni di essi; per conseguenza si trova condotto a comprendere la vita cosciente degli altri uomini in genere, quando ha appreso a distinguere l'io dal non io in rapporto a se stesso nella maniera descritta al § 4; egli scopre allora che come una parte di ciò che attribuisce al suo io possiede qualità che sono comuni con le parti del non io, vi sono anche parti del non io che hanno qualità in comune con l'io. Sotto la sua forma pienamente cosciente, questa intelligenza si fonda su un ragionamento per analogia: si ammette, infatti, che gli atteggiamenti e i movimenti che si scorgono siano con i sentimenti e i pensieri altrui nello stesso rapporto nel quale i nostri atteggiamenti e movimenti sono con i nostri sentimenti e coi nostri pensieri. Naturalmente, il rapporto non è colto a tutta prima con questa chiarezza; nelle epoche primitive, l'uomo attribuisce molto liberamente alle cose che lo circondano una coscienza della stessa specie della sua.

Nello stadio in cui siamo, l'anima è concepita come un essere etereo, per opposizione al corpo, concepito come un essere più materiale e più rozzo. Questo dualismo deve ancora subire molte metamorfosi prima di giungere all'opposizione di un essere incorporeo e d'un essere corporeo: non è che lentamente e a poco a poco che l'anima si epura dei suoi caratteri fisici. Nell'evoluzione mentale dei greci, questa epurazione ha avuto luogo durante il periodo trascorso tra Omero e Platone. La psicologia di Omero non è pertanto del tutto l'animismo ordinario e non è esatto riguardare le sue vedute come la più antica forma della idea greca sull'universo; in lui, le anime si sono dissipate in ombre pallide e senza forza e non vi si trova che poca traccia d'un culto dei mani propriamente detti; per Omero l'anima non è che una copia indebolita, un riflesso del corpo: secondo la sua infantile maniera di vedere, l'io proprio di ciascun uomo è identico al suo corpo: è perciò che egli fa discendere le *anime* dei suoi eroi all'inferno (*Iliade,* I, versi 3 e 4) mentre essi stessi sono preda dei cani e degli uccelli. All'incontro ecco ciò che Platone fa dire da Socrate ai suoi amici, in risposta a una questione di Critone sulla maniera colla quale egli desidera di essere sotterrato: « Io non saprei giungere, amici miei, a persuadere Critone che Socrate è quello che s'intrattiene presentemente con voi e che dispone tutte le parti del suo discorso; egli s'immagina sempre che io sia colui che egli sta per veder morto a momenti e mi chiede come dovrà seppellirmi » (Fedone, 115, c. d.). Queste parole esprimono un'idea puramente spirituale dell'anima, facendo consistere la sua essenza nella facoltà di pensare. Questa

idea chiara, che gli antichi filosofi non hanno d'altronde sviluppata, fu nondimeno nuovamente oscurata nel medio evo, in cui le credenze su questo soggetto portano un carattere marcato di materialismo, e dove si rappresentano, per esempio, le anime come brucianti nel purgatorio. Lo stesso rapporto che esisteva nelle antichità tra Platone e Omero, esiste nei tempi moderni fra DESCARTES, che fa consistere l'essenza dell'anima nella coscienza, e la concezione del medio evo.

6. *Conoscenze dirette e indirette della vita psichica.* — Che noi non conosciamo direttamente la vita psichica che in noi stessi, e che fuori del nostro io, non la scopriamo che per via di analogia, è quello di che possiamo convincerci collocandoci dal punto di vista fisiologico. Finchè si spiegavano le funzioni e i movimenti organici con una forza vitale particolare, o con l'attività incosciente dell'anima, ben si poteva, senza difficoltà, estendere la vita psichica a tutti i fenomeni organici. Ma allora la questione del rapporto tra l'anima in senso largo, cioè la forza vitale, e l'anima in senso stretto, ossia la coscienza, restava aperta. DESCARTES, per primo, stabilì con sagacità un criterio puramente psicologico per riconoscere la vita psichica, in opposizione alla vecchia concezione aristotelica che dava ugualmente il nome di anima al principio della vita nutritiva: egli preferiva evitare la parola *anima* (anima) a causa di queste ambiguità, e impiegava in sua vece la parola *mens* (coscienza) quando voleva designare l'obbietto della psicologia. L'impero delle anime se ne trovò notevolmente ristretto: DESCARTES stesso non ammetteva una coscienza che negli uomini; in quanto agli animali egli li considerava come pure macchine. Questo era un paradosso, ma indica una profonda riforma nella concezione della natura: l'appello all'azione di forze misteriose è ormai sostituito da una spiegazione puramente meccanica.

La *fisiologia moderna* interpetra i fenomeni della vita organica per mezzo delle leggi fisiche e chimiche: è per questa via che essa è pervenuta a tutte le spiegazioni che è riuscita a dare finora. Così la fisiologia è stata definita una fisica organica [1]). Benchè essa confessi ciò che vi ha di misterioso nella produzione e nello sviluppo della vita, non conosce pertanto altri mezzi, per arrivare a risolvere questo mistero, che ridurre i fenomeni organici ad azioni

[1]) PANUM, *Indledning til Physiologien* (Introduzione alla Fisiologia), Copenaghen, 1883, p. 7.

fisiche e chimiche. Essa non considera come una spiegazione scientifica di un fenomeno organico l'appello alla « forza vitale » o all'intervento dell'anima, ma non vede in esso che una confessione della nostra ignoranza relativamente alla natura del fenomeno.

La fisiologia non contesta naturalmente l'esistenza della vita psichica, intesa nel senso di vita cosciente: essa cerca, in ciascun caso particolare, se i movimenti del corpo, che abbiamo sotto gli occhi, permettono di supporre che la coscienza vi sia legata. La questione, ciò posto, sarà di vedere da una parte, se i movimenti sono talmente adattati a un fine che noi dobbiamo vedervi atti compiti con *riflessione*, dall'altra, se essi rassomigliano a quelli che eseguiamo noi stessi, quando proviamo *piacere o dolore*. Noi attribuiamo sovente anche troppo a ciascuno di questi due rapporti. — I movimenti appropriati a uno scopo sono dovuti sovente a un meccanismo stabilito dall'esercizio e dall'abitudine. Essi sono allora assai spesso semplici *movimenti riflessi*, cioè movimenti che risultano dal fatto che un eccitamento, trasmesso da un nervo centripeto a un organo centrale, è immediatamente rinviato « riflesso » da questo verso un muscolo, per mezzo di un nervo centrifugo. Molti riflessi hanno luogo senza che l'individuo li noti. Bisogna considerare come movimenti involontari ed incoscienti di questo genere quelli che esegue una rana decapitata per sottrarsi a una pressione o all'azione austica di un acido, benchè si sia creduto, in causa del loro adattamento, di poter ammettere l'esistenza di un' « anima spinale » nell'animale privo della testa. Dal semplice movimento riflesso, che non è sempre legato alla coscienza e che non porta sempre il segno di un adattamento a uno scopo, noi distinguiamo l'*atto istintivo* che, tal quale il movimento riflesso, si produce involontariamente (cioè senza essere preceduto dalla rappresentazione di uno scopo voluto), che è provocato da eccitamenti sensitivi esterni o interni, ma accompagnato in pari tempo da un forte sentimento di piacere e d'impulso, e che infine realizza o si sforza di realizzare un fine importante per l'individuo o per la specie. Siccome questo fine non è stato preventivamente oggetto della coscienza, l'atto istintivo porta il marchio della ragione, senza essere legato alla riflessione cosciente. Tuttavia, non è facile tracciare il limite fra l'atto puramente istintivo e l'atto riflesso, perchè le esperienze e i ricordi non tardano a influire sull'istinto; la stessa ragione aumenta la difficoltà che si prova a decidere qual grado di chiara coscienza attesti ogni movimento particolare. In quanto concerne il sentimento del piacere e del dolore, la fisio-

logia, credendo di poter stabilire un parallelismo tra il grado di sviluppo della coscienza e quello del sistema nervoso, sostiene che, per gli animali inferiori (raggiati, molluschi, articolati) bisogna ammettere « che in alcune loro lesioni, essi non risentono dolori o torture pari a quelle che potrebbe sentire l'uomo e che meriterebbero la sua compassione ». Essa sostiene che il dolore che possono provare i *pesci* e i *rettili* è estremamente debole, presso a poco come « la sensazione provocata nell'uomo dalla puntura d'una pulce o d'un moscherino » e anche, che il dolore degli uccelli non è comparabile a quello che l'uomo prova per lesioni simili [1]. Allorchè dagli spasimi e dai rantoli del morente si giudicano spaventevoli sofferenze, si è molto spesso in errore. Quando la morte avviene per un processo morboso lento, i dolori cessano già prima dell'inizio dell'agonia e sovente gli spasmi non sono che riflessi aventi luogo dopo l'arresto della circolazione e dopo la cessazione dell'attività centrale [2]; d'altra parte un osservatore inesperto potrebbe credere l'avvelenamento per curaro intieramente senza dolore, a causa dell'assenza di qualsiasi spasmo o di qualsiasi rantolo; ma questo veleno attacca dapprima soltanto gli organi che collegano i nervi motori ai muscoli e impedisce di conseguenza ogni segno di sentimento interno, durante il tempo che trascorre fino a che il veleno paralizza il cervello [3]. Le sofferenze più spaventevoli possono dunque accompagnare la morte, senza essere rilevate all'esterno. CLAUDIO BERNARD [4]) cita precisamente questo esempio per far ben risaltare la circostanza che noi non possiamo conoscere con intera certezza la facoltà di sentire (sensibilità) che per la nostra propria coscienza, e che cadiamo facilmente in errore quando pretendiamo decidere se questa facoltà si trovi o no in altri esseri fuori di noi.

Se dunque vogliamo studiare la vita cosciente, dovremo studiarla

---

[1]) PANUM, *Indledning* (Introduzione), p. 56. Fra gli autori recenti che hanno trattato della psicologia animale, ROMANES (*L'Évolution mentale chez les animaux*, tradotto dall'inglese dal dr. H. de Varigny) si mostra molto generoso nei sentimenti e nelle emozioni che accorda gli animali. Al contrario, LLOYD MORGAN (*Animal Life and Intelligence*, London, 1890-91) e più ancora EDWARD THORNDIKE (*Animal Intelligence, Psycol. Review*, 1898) fanno prova di una critica più severa, e attirano l'attenzione nostra sulla facilità con cui ci lasciamo trascinare ad attribuire alla vita psichica elementare dell'animale la nostra vita affettiva, molto più sviluppata.

[2]) E. HORNEMANN, *Om Menneskets Tilstand kort för Döden* (sullo stato dell'uomo poco avanti la morte), Copenaghen, 1874, p. 18.

[3]) [Veramente si crede dai più che la morte per avvelenamento da curaro avviene per asfissia dovuta alla paralisi dei muscoli respiratori].

[4]) CLAUDE BERNARD, *Le curare* (in *La science expérimentale*), Parigi 1878; PANUM, op. cit., p. 74.

anzitutto là dove essa è *immediatamente* accessibile, cioè nella nostra stessa coscienza. Così è unicamente a questa esperienza immediata che il fisiologo attinge, allorquando cerca di determinare il valore dei diversi organi del cervello per la vita psichica: essa è il solido punto di partenza di tutte le nostre conoscenze sul mondo dello spirito.

7. *Psicologia e metafisica.* — Ma che racchiude in conclusione questo punto di partenza? L'obbietto della psicologia non è una cosa che possa rappresentarsi all'imaginazione o ai sensi; noi non possiamo incontrarla direttamente fuori di noi; al contrario la trasportiamo, con o senza coscienza, da noi agli altri, ogni volta che ne troviamo l'occasione: non abbiamo dunque il diritto di prendere per base altro all'infuori di quanto ci rivela la considerazione della nostra propria coscienza. Ma questa è almeno una cosa di cui nessuno può contestare la realtà; nessuno può negare che vi siano sensazioni e pensieri, sentimenti, appetiti e risoluzioni, e quando diciamo che la psicologia è la scienza dell'anima, intendiamo per anima, pel momento, niente più che l'insieme di tutti questi dati interni. In questo senso, cioè nel senso di anima-coscienza, l'esistenza dell'anima non è un problema; è al contrario un postulato necessario. Ma vi è, invero, un altro senso, e con esso sorge la questione di sapere quale attitudine la scienza debba adottare riguardo all'esistenza dell'anima. Non contento del semplice punto di partenza dell'osservazione psicologica, lo *spiritualismo* ha considerato come necessario alla psicologia mettere a base di essa l'idea dell'anima, concepita come una individualità indipendente, esistente per sè (come una sostanza). Quest'idea ci riconduce storicamente al dualismo mitologico, epurato e trasformato per ragioni nel contempo morali e teoriche. La grande ragione morale è stato il *sentimento dell'alto valore della vita psichica*, l'idea che tutto ciò che ci interessa si trovi compreso in questo mondo interno di pensieri e di sentimenti, e che il mondo esteriore della materia non abbia valore per noi che a titolo di oggetto del nostro pensiero e della nostra sensibilità: si è dunque elevato questo mondo interno assai al di sopra del mondo materiale e lo se ne è separato nettamente. Dal punto di vista teorico, la concezione spiritualista si appoggia anche su una *analisi dei caratteri degli stati psichici*: è proprietà della coscienza raccogliere ciò che è sparso nello spazio e nel tempo; io conservo nella mia memoria avvenimenti vissuti in tempi e luoghi diversi, e il mio pensiero abbraccia e compara in un istante

cose che, nel mondo esteriore, sono lontanissime tra loro; tutto quanto si manifesta alla mia coscienza forma un insieme che si lega in maniera molto più intima di tutte le combinazioni che possono riscontrarsi nel mondo materiale; abbiamo qui una unità profonda, un legame interno, al quale non sapremmo opporre nulla d'analogo: ciò non ci autorizza sufficientemente a conferire all'anima un'esistenza in sè e per sè, e a considerarla come una sostanza immateriale?

Ma, per quante buone ragioni noi possiamo invocare, non possiamo pertanto riconoscerle fin dal principio della psicologia; ciò che importa soprattutto qui è di non appoggiarsi che sulla percezione immediata. Di più, quest'ipotesi non ci è di alcuna utilità per meglio comprendere le esperienze psichiche: si conclude dal carattere di certe esperienze l'esistenza di una sostanza dell'anima, ma non si sa altro di essa che ciò che è contenuto in queste esperienze; dire che l'anima è la causa di una sensazione o di un pensiero non è spiegarla più di quanto si spieghi la digestione o la respirazione dicendo che è la « forza vitale » che le mette in azione. Una spiegazione non può ottenersi che quando un fenomeno è suscettibile d'essere considerato come l'effetto di fenomeni antecedenti. L'esperienza ci insegna, è vero, che la proprietà della coscienza, in contrapposto ai fenomeni corporei, è l'unità interna di tutti gli elementi diversi che formano il suo contenuto, unità che non si trova nel mondo dello spazio; ma essa non ci insegna che questa unità sia assoluta, incondizionale e indipendente. Fintanto che si prende l'idea di « sostanza » in senso stretto, cioè come l'idea di qualche cosa che esiste per sè, senza dipendere da altra o senza riposare su altra cosa, noi non possiamo avvalerci dell'esperienza per applicarla all'anima. È quello che ha d'altronde visto benissimo HERMANN LOTZE, il più notevole fra i moderni partigiani della psicologia spiritualista [1]: attribuendo all'anima la sostanzialità, egli pretende soltanto rappresentarla come un elemento indipendente nel mondo, come un centro d'azione e di passione, senza nulla pronunciare sulla sua essenza assoluta; egli riconosce per conseguenza che, dalla sostanzialità dell'anima così intesa, non potrebbero trarsi — come aveva pensato l'antica psicologia spiritualista — più ampie conclusioni dal punto di vista religioso e filosofico; essa non ci apre alcuna nuova via per conoscere il de-

[1] PLATONE è il vero fondatore dello spiritualismo, DESCARTES ne è il rinnovatore, e LOTZE il più eminente dei suoi moderni difensori.

stino dell'anima, la sua origine, o le speranze che è in diritto di concepire per l'avvenire. LOTZE è anche d'accordo con SPINOSA nel riconoscere che, se si prende la parola sostanza nel suo senso più stretto, non vi può essere che una sola sostanza; perchè non vi è che un essere infinito, senza niente al di fuori di sè da cui possa essere definito, che possa « sussistere per se stesso ». Un essere finito è sempre limitato da un'altra cosa da cui dipende; se non si può determinare *a priori* fin dove giunge questa dipendenza, la definizione dell'anima come « sostanza » diviene tanto fallace quanto sterile.

Ciò che LOTZE ha sopratutto in vista, quando definisce l'anima una sostanza, nel senso d'un punto di partenza, e d'un centro indipendente, è il suo rapporto colla materia. Secondo la sua maniera di vedere deve precisamente risaltare dai caratteri essenziali della natura psichica che essa è per se stessa qualche cosa di diverso dalla natura corporea e che bisogna ammettere un rapporto d'azione reciproca fra l'anima e il corpo, in qualunque modo d'altronde la si possa rappresentare nei particolari. Ma anche in ciò si concede più che l'esperienza non permetta a tutta prima. Dall'esperienza immediata dei nostri stati interni noi non possiamo assolutamente concludere nulla riguardo ai loro rapporti con altre fasi della esistenza: l'esperienza psicologica ci insegna a conoscere soltanto i fenomeni psichici, ma non la maniera con cui essi si collegano ad altri fenomeni. Questa è una questione a parte che la psicologia non saprebbe risolvere da sola, nè direttamente. Bisognerebbe perciò, all'infuori dell'esperienza psicologica, fare appello ad altre serie di esperienze, e importa molto non introdurre senza ragione, in ogni serie empirica particolare, rappresentazioni che possono implicare anticipatamente questa o quella orientazione. Noi non possiamo decidere fin da principio se lo psichico e il corporeo si fondino su due principii o due sostanze distinte: vediamo davanti a noi due campi di esperienze ciascuno con proprietà particolari, e li studiamo per tentare in seguito, sempre sotto la direzione dell'esperienza, di determinare le loro mutue relazioni.

Lo spirito umano non potrà giammai impedirsi d'interrogare se stesso su i primi principii dell'essere di cui esso è una parte; esso cercherà sempre, per rappresentarsi l'universo, di concepire certe idee supreme e definitive o, in altri termini, di farsi una metafisica. Ma ciò che esso deve apprendere o che dovrebbe già sapere, è che la metafisica non deve mischiarsi alla pratica giornaliera della conoscenza empirica, e che essa non deve pregiudicare

la soluzione delle questioni di pura esperienza. Noi non vogliamo dire che la metafisica debba attendere che l'esperienza sia esaurita, perchè ciò non avverrebbe mai; ma il metafisico veramente superiore è quello che orienta le sue idee nella direzione che designano già le grandi linee della conoscenza empirica; egli non fa così che esprimere le idee che, in una maniera più o meno riflessa, sono la base della ricerca empirica, e ne persegue le conseguenze; cerca una ipotesi ultima e definitiva, fondandosi sulla scienza d'osservazione. La metafisica *suppone* dunque la psicologia altrettanto come le altre scienze empiriche, e l'idea di LOTZE, secondo la quale la psicologia non sarebbe che una metafisica applicata si mostrerà col tempo sempre meno sostenibile [1]).

La psicologia quale noi la comprendiamo è dunque una « psicologia senz'anima », in quanto essa nulla dice sull'essere della vita psicologica o sulla questione di sapere se vi è in generale un essere assoluto di questa specie. Essa non si pronunzia sulle questioni trascendenti (che sorpassano l'esperienza), nel dominio della natura interna, più che non faccia la fisica nel dominio della natura esterna. Ciò non vuol dire che la psicologia non possa contribuire per una parte essenziale alla formazione d'una concezione generale dell'universo: niente al contrario ha a questo riguardo maggiore importanza della conoscenza dei fenomeni psichici, delle loro relazioni reciproche e delle leggi della loro evoluzione. E uno studio di questi fenomeni, eseguito sul terreno dell'esperienza, potrà precisamente chiarire i punti di vista e dissipare molti pregiudizii.

Difendendo così il carattere empirico della psicologia, in opposizione alla speculazione metafisica, noi escludiamo da questa scienza tanto il materialismo, quanto lo spiritualismo. In ciò che precede, noi abbiamo sopratutto parlato della psicologia spiritualista, perchè è quella che offre il maggiore interesse, e che ha i più abili difensori; ma sarà facile dimostrare che il *materialismo* commette le stesse usurpazioni: anch'esso conclude per l'esistenza di una sostanza che deve trovarsi nascosta dietro ai fenomeni coscienti, e la trova nella materia invece che in un principio spirituale. Lo spiritualismo si fonda sulla differenza che esiste tra la vita psichica e i fenomeni materiali, e desume da essa una particolare sostanza dell'anima che, in sè, non avrebbe nulla di comune con la

[1]) La parola « metafisica » s'impiega in più sensi differenti: essa designa qui lo sforzo per risolvere il problema della natura intima dell'essere (problema dell'essere o problema cosmologico).

materia; il materialismo, all'incontro, desume dall'unione della vita psichica con quella corporea che l'« anima » debba essere qualche cosa di corporeo. « Ci basti sapere, dice l'HOLBACH (*Système de la nature,* I, p. 118), che l'anima si muove e si modifica per le cause materiali che agiscono su di essa; dal che siamo autorizzati a concludere che tutte le sue azioni e le sue facoltà provano che essa è materiale ». Il materialismo, tanto quanto lo spiritualismo, oltrepassa il punto di vista della psicologia empirica; ma ciò non significa che la psicologia non possa guidarci con le sue stesse ricerche a un punto da cui siamo in grado di dare un giudizio su quelle ipotesi.

È merito della *scuola inglese* l'avere proclamato l'indipendenza della psicologia di fronte alla speculazione metafisica. Indubbiamente, DESCARTES aveva fatto un passo decisivo liberando l'idea di anima dagli equivoci mitologici; tuttavia egli non restò fermamente legato al punto di vista empirico; al contrario, definendo l'anima una « sostanza pensante » gettò le basi d'una psicologia metafisico-spiritualista, invece di limitarsi ai fenomeni di coscienza come a una solida base empirica. La celebre riforma filosofica di KANT ebbe notevoli conseguenze sulla psicologia, per la sua critica della psicologia metafisica (razionale), critica il cui valore non è stato scosso che di sfuggita dal tentativo di restaurazione dell'epoca romantica. In questi ultimi tempi, l'indipendenza della psicologia si è ancora affermata, non soltanto per essersi collegata alle altre scienze d'osservazione, ma anche perchè si è costituita una psicologia sperimentale.

8. *Metodo della psicologia.* — Abbiamo tentato di stabilire che l'investigazione psicologica è un tentativo che differisce dallo studio della natura esterna e dalla speculazione metafisica. L'osservazione immediata e l'immediata coscienza di sè sono la sorgente comune alla quale vanno ad attingere il fisiologo e il metafisico, ma che essi dimenticano spesso, dappoichè ciò che essenzialmente li interessa non è tanto l'osservazione immediata quanto le conseguenze che credono poterne trarre. Ma una volta ammessa la necessità di attingere a questa sorgente, nasce la questione di stabilire quale sia il miglior modo di farlo, cioè quale metodo convenga alla psicologia di applicare; questo ci induce a ricercare più da vicino quali sono la natura ed i limiti dell'osservazione interna o subiettiva.

*a) Difficoltà delle osservazioni interne.* — La prima difficoltà che

si presenta qui proviene dal fatto che i fenomeni di coscienza non sono oggetti stabili e fissi, come avviene di tanti oggetti della percezione esterna. I fenomeni di coscienza si presentano a noi sotto l'aspetto del tempo, ma non sotto quello dello spazio. Essi non si ordinano neppure per noi in immagini tanto chiare e tanto distinte quanto i fenomeni della natura esteriore: nel momento in cui la mia attenzione è svegliata da un fenomeno prodotto nella mia coscienza, questo può essere già mutato, sul punto di mutare od anche di sparire del tutto. Questa grande instabilità dei fenomeni, costituisce già una prima grande difficoltà per l'autosservazione.

Senza dubbio, non è sempre impossibile trattenere il fenomeno di coscienza che eccita la nostra attenzione. Invero serie diverse di rappresentazioni e di sentimenti possono nello stesso tempo agitarsi nella nostra coscienza: il nostro io non è un'unità nel senso che correnti diverse o anche opposte ne vengono escluse. Si potrebbe dunque concepire che, mentre la corrente principale consiste per esempio nella contemplazione ed ammirazione di un'opera d'arte, se ne produca nello stesso tempo una secondaria che consideri la prima: così nel mentre che si ammira, si potrebbe studiare la psicologia dell' ammirazione. Ciascuno di noi conosce certamente per esperienza propria questi stati in cui uno spettatore interiore interviene costantemente, sebbene noi sembrassimo occupati di tutt'altro che di noi stessi. Stati di questo genere sono quasi inevitabili nelle persone in cui si sia già una volta destata la riflessione. Possono così farsi delle importantissime osservazioni; ma a questa divisione dell'io in due parti, osservante l'una e osservata l'altra, sono collegati due inconvenienti. Anzitutto, l'energia di cui la vita cosciente dispone, si trova, così, divisa, e ciascuna delle sue parti è naturalmente più debole dello stato totale intero; ora, alcuni dei fenomeni psichici più originali e più importanti, come la meditazione profonda, la percezione sensitiva viva, l'ammirazione, l'amore, la paura, ecc. sono appunto caratterizzati da un assorbimento completo, che rende impossibile una simile divisione; accordando troppo campo a questa divisione, la psicologia indebolirebbe adunque l'energia dei propri obietti, senza nemmeno poterli cogliere perciò nella loro genesi naturale. In secondo luogo, potranno facilmente prodursi delle illusioni, quando l'osservazione avverrà contemporaneamente al fenomeno di coscienza; in conseguenza della rapidità dell'esame, si potrà vedere nell'oggetto ciò che non esiste, o esagerarne alcuni elementi in danno di altri; la stessa attenzione potrà modificare lo stato al quale si applica. Ciò avviene tanto più

facilmente, quanto meno la parte che osserva e quella che viene osservata si lasciano in realtà separare completamente. Il fatto stesso di stare attenti a cogliere in noi stessi pensieri o sentimenti determinati, può condurre, senza avvedercene, a modificare lo stato nel senso di ciò che noi attendiamo; ovvero si crede di poter osservare la causa o l'effetto di uno stato psichico, ma non direttamente lo stato isolato. In ogni caso il fenomeno di coscienza perde il suo carattere di spontaneità.

Quando questi inconvenienti si manifestano apertamente, occorre che il ricordo venga in aiuto dell'osservazione: non si produrrà allora alcuna divisione: l'energia potrà impiegarsi nel suo insieme a ricordare e rappresentare lo stato totale, e nel tempo stesso, si potrà prendere di fronte ad esso un più libero atteggiamento.

Mentre si esperimentano i fenomeni, bisogna accontentarsi di tirare per così dire la rete a terra con tutto quel che contiene, o fare come il botanico che raccoglie a caso tutte le piante che càpitano: gli avvenimenti che ci avranno colpito per la loro intensità e per la loro chiarezza resteranno nel ricordo e potranno mercè sua essere studiati. La successione ritmica dell'obblio e della coscienza della propria personalità rende possibile lo studio psicologico di se stessi, e l'ingegno psicologico deriva dalla facilità e dall'elasticità con le quali si può passare dall'uno all'altro di questi stati, cosicchè nel momento in cui si ricorda o si riflette, si conservi chiaramente e distintamente la realtà immediatamente vissuta, ma senza lasciare, reciprocamente, che la riflessione turbi la spontaneità dei movimenti immediati. Nondimeno i due stati non restano del tutto senza azione l' uno sull' altro. Incoscientemente — e per conseguenza senza inconvenienti — l'esercizio della memoria e della riflessione avrà come effetto di dare alla vita immediata una più intensa luce, e di accentuare più fortemente gli elementi che offrono un particolare interesse psicologico. Noi possiamo trasformarci in tassonomisti morali, mettendo accuratamente da parte tutto quanto interessa la nostra osservazione e la nostra intelligenza psicologica, mentre passeremmo rapidamente sopra a ciò che non abbia valore in questo senso. Spesso il fenomeno potrà venire riprodotto prima della sua completa scomparsa; allora sarà più facile farlo ricomparire distintamente. Se ci si vuole assicurare di aver ben percepito o ritenuti i fatti, allora — se si tratta di fatti di coscienza la cui natura è di essere spontanei — bisogna attendere che essi si riproducano; se si tratta, all'incontro, di fenomeni che possono essere ri-

prodotti volontariamente, senza nulla perdere della loro originalità, occorrerà fare nuove esperienze.

b) *Influenza delle differenze individuali.* — Anche quando si riesca a superare la difficoltà testè indicata, ne sorge un'altra, che è la seguente: in conseguenza delle differenze individuali degli osservatori, nulla garantisce che essi veggano realmente una sola e medesima cosa, giacchè in questi casi l'oggetto non è collocato nè fuori nè fra di essi, ma ciascuno lo porta in se stesso.

Tuttavia la stessa difficoltà si presenta più o meno anche a proposito dell'osservazione fisica. Ogni esperienza è un atto della coscienza (cfr. 1); ciò che ciascuno osserva esiste per lui come egli l'osserva, ed è soltanto per comparazione che si può concludere che anche altri osservano la stessa cosa (cfr. per es. i colori). Chi vuol mostrare una cosa ad un altro deve condurlo a vederla da sè, cioè eccitare in questi la sua facoltà di osservazione. Si può vedere un esempio delle variazioni che si producono ad ogni istante da un individuo all'altro, nella differenza che si manifesta fra i tempi ottenuti da due astronomi che osservino il movimento di una stessa stella, differenza variabile secondo gli osservatori, e fondata su quella della rapidità con la quale una impressione è colta e registrata; è perciò che (prima che l'uso delle lenti fotografiche permettesse di evitare gli errori delle notazioni umane) si cominciavano generalmente le osservazioni col determinare « l'equazione personale » in rapporto agli altri osservatori. Ora si è rilevato che questa differenza individuale non è costante, ma sottoposta ad oscillazioni da un giorno all'altro, come anche al corso degli anni. È in un mutuo controllo di questo genere — sebbene naturalmente molto più imperfetto — che consiste il solo mezzo di elevare le osservazioni psicologiche al di sopra di ciò che è puramente individuale, o meglio di distinguere ciò che è individuale da ciò che offre una portata più generale. La distinzione del tipico e del non tipico deve già cominciare nell'individuo: quando questi vuol conoscere la propria natura interna, è obbligato a fare astrazione da una moltitudine di osservazioni, perchè esse sono isolate e sono dovute soltanto a situazioni speciali e affatto transitorie. Ognuno fa già senza volerlo una cernita di questo genere, ed è anche senza volerlo che siamo condotti, dal diuturno commercio con altri individui, a distinguere, nelle nostre personali osservazioni, ciò che vi è di comune e di universale, da quello che è puramente individuale. Lo studio psicologico non fa che continuare, sotto questi due rapporti, ciò che è stato cominciato senza intenzione definita.

Bisogna però ben rilevare che sarebbe molto inesatto considerare le differenze individuali nel dominio della vita cosciente non altrimenti che come *ostacoli* alla investigazione fisiologica. La differenza tra gli osservatori era un ostacolo in astronomia, in quanto essi erano diversi dall'oggetto di ricerca; ma la psicologia si prefigge appunto di imparare a conoscere la vita cosciente reale, e ciò che, guardato da un punto di vista, è un ostacolo, visto da un altro è, al contrario, un vantaggio, poichè le differenze individuali forniscono un ricco materiale alle ricerche psicologiche; cosicchè esse non solo non sono per la psicologia degli ostacoli, ma bensì — e forse è questo il punto di vista più essenziale — degli *oggetti* di studio.

c) *Analisi psicologica.* — Le osservazioni sparse costituiscono un caos che ha bisogno di essere ordinato. La prima elaborazione a cui esse vengono sottoposte consiste in una classificazione, per cui si formano alcuni gruppi o alcune specie: i singoli stati sono raggruppati in diverse classi, secondo i loro caratteri più salienti. Questa classificazione però non è così facile a fare come si riteneva un tempo, in cui la psicologia credeva di aver raggiunto il suo scopo riferendo i differenti fenomeni interni alle diverse « facoltà » dell'anima — procedimento che contrastava in modo strano col concetto strettamente spiritualista dell'unità di quest'ultima. Si consideravano nel tempo stesso queste facoltà come cause dei loro rispettivi fenomeni, e si soddisfaceva così, in un modo certamente comodo, ma puramente illusorio, il bisogno di una spiegazione causale: si dimenticava specialmente che nella classificazione si faceva attenzione soltanto a un carattere rilevante, e che, per conseguenza, non si classificavano gli *stati* reali e concreti, ma gli *elementi* di che essi sono costituiti, come un più attento studio dimostra. È difficile — come si vedrà meglio più avanti — trovare uno stato di coscienza isolato che sia *solamente* rappresentazione, *soltanto* sentimento, *soltanto* volontà; per conseguenza le distinzioni psicologiche possono essere utilissime per orientarsi momentaneamente, ma per avere un valore scientifico occorre che esse si fondino sopra un'*analisi* minuta, che ricerchi gli elementi singoli e le leggi che regolano i loro rapporti e le loro reciproche azioni. L'analisi consiste nella successiva direzione dell'attenzione sui diversi aspetti o qualità dell'oggetto e con la parola *elemento* intendiamo, in psicologia, un aspetto o una qualità particolare di uno stato o di un fenomeno di coscienza. Se spesso ci accade di adoperare un'unica parola (p. es. quella di « sentimento ») per indicare tanto un elemento particolare che uno stato complesso in cui dominano elementi di questa specie,

ciò non implica alcuna difficoltà, perchè il contesto mostra in qual senso la parola è usata.

La necessità dell'analisi suppone che i fenomeni e gli stati di coscienza sono sempre complessi, anche quando il processo di composizione non sia stato accompagnato da coscienza. Il fenomeno o lo stato si presentano all'osservatore come un insieme nel quale l'attenzione potrà forse allora discernere differenti aspetti o qualità. Supponiamo, per esempio, che io contempli con godimento un quadro che rappresenta un avvenimento interessante: il mio stato di coscienza si compone allora di sensazioni di colori, di ricordi, di sentimenti di piacere, ecc., che io sono capace di distinguere per mezzo dell'analisi, ma che possono aver formato dapprincipio un complesso unico. È una questione particolare il sapere se elementi del tutto simili possono ripresentarsi anche in altri stati.

Gli stati psichici si seguono o si richiamano uno con l'altro. Ora, si possono stabilire leggi e regole intorno a queste reciproche relazioni? Si possono mostrare quali sono, nei differenti stati di coscienza, gli elementi che conducono da uno all'altro? Queste sono le questioni di cui si occupa l'analisi psicologica; perciò essa segue due direzioni diverse, d'altra parte strettamente connesse fra loro. Essa cerca anzitutto i caratteri comuni che ricompaiono nei casi particolari, e stabilisce con questo mezzo delle leggi empiriche generali (per esempio per le associazioni di rappresentazioni, per il il rapporto tra le rappresentazioni e i sentimenti, ecc.) e d'altra parte cerca scoprire in ogni caso isolato gli elementi di cui esso è costituito. Un pensiero, un sentimento, una risoluzione non sono affatto unità assolute: essi appariscono, quando si studiano più da vicino, come i frutti di un lungo sviluppo, durante il quale hanno tratto alimento da tutte le parti. L'amore, la coscienza morale, e per prendere un esempio puramente intellettuale, la rappresentazione di un oggetto esterno, ci si presentano come qualche cosa di completo e di finito: è nondimeno manifesto che essi hanno la loro storia e che riposano su un'azione reciproca di elementi psichici più semplici, che lo studio psicologico scopre. Qui l'analisi va dal composto al semplice, mentre poc'anzi essa risaliva dal caso isolato alla regola generale. Si potrebbe chiamare l'una di queste forme analisi *generalizzante*, e l'altra analisi *elementare*. Ma si vedrà che le leggi di successione e il modo di composizione sono strettamente connessi insieme, giacchè le leggi più generali sono necessariamente quelle che valgono per le facoltà più elementari, cioè per le funzioni psichiche che ricompaiono in tutti i fenomeni psichici.

Non si saprà mai con certezza perfetta se la spiegazione è esaurita e se ci si trova realmente davanti ad elementi che non si lascino più ridurre. Questo carattere però non è in se stesso proprio della sola psicologia, ma anche della nostra conoscenza presa nel suo insieme: il limite al quale giungiamo in ogni caso non è un limite che per *noi*. Ma non possiamo mai sapere se i progressi dello studio non condurranno più lontano, e se per caso i limiti della conoscenza umana non siano ancora lungi dall'essere raggiunti: là dove si arrestano un osservatore ed un'epoca, le epoche posteriori possono andare più avanti, in virtù di più numerose esperienze, di migliori metodi e di principî più chiari. Un notevole esempio di mutamento decisivo nella concezione psicologica fondamentale è il valore preponderante che, dopo ROUSSEAU, si attribuisce sempre più al sentimento, in opposizione agli altri aspetti della vita psichica; mentre per molto tempo si erano collocati gli elementi affettivi ora nella psicologia delle rappresentazioni, ora in quella della volontà. Astrazione fatta dalla chiarezza dell'osservazione e dell'analisi non è impossibile che la vita psichica umana subisca delle lente modificazioni.

*d*) *Psicologia sperimentale.* — L'osservazione subbiettiva ordinaria si manifesta subito come uno strumento molto imperfetto dell'analisi psicologica; spessissimo si può chiaramente discernere ciascuna delle parti costitutive degli stati di coscienza soltanto se è possibile procedere sperimentalmente. L'esperimento si distingue dalla osservazione in quanto, invece di attendere la produzione dei fenomeni, esso tenta di provocarli, sotto certe determinate condizioni che li implicano. Non solo questa operazione ci permette d'isolare più facilmente ciascuno degli elementi costitutivi di un fenomeno, ma ci apre anche una via per trovarne la causa, mostrandoci come esso varia nelle diverse circostanze. Per virtù stessa della loro natura, sono soprattutto i fatti di coscienza più semplici quelli che potranno divenire oggetto della ricerca sperimentale; è così che, in questi ultimi anni si sono studiate sperimentalmente la genesi e l'azione reciproca delle sensazioni, i casi più semplici di associazione di idee, i sentimenti di piacere e di dolore, i tempi occupati da questi fatti di coscienza elementari e da altri analoghi. Tra la psicologia subbiettiva e la fisiologia, un'altra scienza, la *psicofisica* [1]) o psicologia sperimentale, è in via di formazione.

---

[1]) Il nome di « psicofisica » è stato creato da FECHNER, l'organizzatore della psicologia sperimentale (*Elemente der Psychophysik*, Lipsia, 1860). Egli intendeva per

Nel campo dove opera la psicologia sperimentale, non soltanto l'analisi *qualitativa* (che indaga a *quali* parti costituenti un fatto di coscienza deve la sua produzione) può divenire più precisa e sicura, ma sembra si apra anche una possibilità a una analisi *quantitativa*. È così che si può stabilire secondo quale legge si modificano alcuni fatti di coscienza e quanto tempo occupa la loro produzione. In virtù di queste ricerche, la psicologia si avvicina alle scienze esatte, dalle quali tuttavia pare discostarsi di molto per il carattere non spaziale del suo oggetto.

I fatti di coscienza non si dispongono, come i fatti esterni, sotto forma di spazio: un sentimento non è situato a destra o a sinistra di un altro, nè un'idea al di sopra o al di sotto di un'altra. Correnti diverse possono, come abbiamo già visto, muoversi *simultaneamente* nella nostra coscienza; ma noi non possiamo, come pei fenomeni esterni simultanei, determinare i loro reciproci rapporti per mezzo di costruzioni matematiche. Ci manca in questo caso una forma speciale d'intuizione che possa fornire la base di tali costruzioni, come fa lo spazio, forma comune della produzione dei fenomeni corporei, nel campo dell'esperienza esterna.

Il grande valore della psicologia sperimentale deriva dal fatto che essa fornisce, in quanto concerne i fatti di coscienza relativamente semplici che può sottoporre alle sue ricerche, una precisione e un'esattezza che mancano spesso alla semplice osservazione. Inoltre essa è nel caso di crearsi, con la ripetizione molto estesa delle esperienze, materiali copiosi che possono sottoporsi alla statistica: si eliminano così i difetti delle osservazioni singole, mentre si deducono i fatti medi, e si dimostrano le disposizioni a variare in un certo senso che possono esistere in casi determinati. La luce ottenuta con questo mezzo sui fatti di coscienza più semplici, può servire, in seguito, in varia maniera all'interpetrazione dei fenomeni più elevati e più complessi che si trovano nel dominio della vita cosciente. La psicologia sperimentale troverà sempre, per forza di cose, un limite nel fatto che non possono provocarsi sperimentalmente i fenomeni estremamente complessi, puramente spontanei e molto violenti: non si saprebbe per es. produrre con questo mezzo una manifestazione violenta e spontanea

psicofisica la ricerca del rapporto tra lo psichico ed il fisico, e più particolarmente, in vero, la maniera secondo cui le sensazioni variano in rapporto con l'eccitazione fisica. Più tardi si allargò l'espressione, in modo che essa indica ora, in generale, lo studio sperimentale della vita psichica.

di un sentimento a sviluppo molto elevato (per es. della coscienza morale); pei fenomeni di questa specie si sarà sempre costretti a ciò che noi abbiamo chiamato sopra la botanizzazione mentale. Ma anche in ciò che riguarda i fenomeni coscienti relativamente semplici, bisogna essere prudenti quando si tratta d'interpetrare i risultati dell'esperimento.

Per l'interpetrazione e l'applicazione dei risultati della psicologia sperimentale, è della massima importanza rilevare *in quali condizioni e in quali determinate circostanze hanno luogo le esperienze.* I risultati che derivano dalle esperienze non possono naturalmente aver valore assoluto per l'insieme della vita cosciente se non in quanto queste condizioni e queste circostanze hanno luogo; prima di generalizzare questi risultati bisogna quindi ricercare se ciò avviene. È chiaro che, come mutiamo facilmente i nostri stati col volerli osservare, così si muta facilmente quello della persona sulla quale si fa una esperienza, soprattutto se essa è avvisata. Nella maggior parte delle esperienze psicologiche finora tentate, s'imponevano al soggetto limiti precisi: per esempio egli doveva dare un segnale quando sentiva un tocco di campana. In tali condizioni, ciascuno non manca di prepararsi anticipatamente all'esecuzione del segnale convenuto; si tende più o meno l'attenzione, o (come nella reazione sensoriale) sull' eccitazione attesa, o (come nella reazione motrice) sul movimento da eseguire, o infine in casi più complicati (come nella reazione centrale) sulla connessione tra un' eccitazione attesa ma indeterminata e un certo movimento determinato. Qui si manifestano differenze individuali fondate sulle abitudini e sulle esperienze anteriori, forse anche su disposizioni innate. Per un certo tempo si inclinava a credere che le differenze nella maniera di reagire cadessero con l' esercizio e che tutti gli individui finissero per essere del tipo motore di reazione; sembra però risultare dalle esperienze fatte in seguito che esistano differenze permanenti, per cui si rende necessaria la distinzione di più tipi differenti. Si vede in ciò ancora una volta che è scopo della psicologia il fare vedere le diversità individuali, e sarebbe un errore ritenere tali diversità come un ostacolo allo stabilire delle leggi generali. Quand'anche fosse esatto che la reazione finisce per diventare motrice in tutti gli individui grazie all'esercizio, la psicologia non avrebbe perciò alcuna ragione d'interessarsi più degl'individui esercitati che degli altri, soprattutto se l'esercizio si riferisce a circostanze prodotte artificialmente

e volontariamente [1]). Ma, in nessun caso, il processo ha luogo nel laboratorio in maniera assolutamente *spontanea* e come nella vita reale, allorchè riceviamo inopinatamente una eccitazione sensitiva che ci fa eseguire un movimento. Naturalmente questo è un punto che merita di essere esaminato molto da vicino, quando si tratta appunto di decidere se vi può essere un atto di coscienza assolutamente spontaneo, cioè senza rappresentazione precedente o nulla che lo prepari. Molto spesso, l'osservazione di ciò che avviene nella vita reale sarà il solo metodo possibile nei casi di questo genere [2]).

Nel tempo stesso, siccome le esperienze psicologiche conducono presso a poco tutte a reazioni motorie, si è facilmente tentati di attribuire soverchia importanza a questa parte del fenomeno che serve a indicare ciò che avviene nella coscienza, cioè ai movimenti (siano movimenti delle membra, linguaggio articolato o movimenti della fisonomia). È in conseguenza di una confusione di questo genere che si è potuto credere, non solo nella vita ordinaria, ma, ciò che è assai degno di nota, anche in psicologia, che riconoscere un fenomeno *era* poterlo nominare [3]) (in luogo di vedere in ciò semplicemente l'espressione del riconoscimento, o lo scopo verso il quale esso tende). Risulta perciò dalla natura delle cose che occorre distinguere tra il fatto di coscienza in sè e la maniera onde esso si manifesta — involontariamente o volontariamente — agli altri; vi sono per esempio individui che per imparare a memoria si servono

---

1) LUDWIG LANGE è stato il primo a dimostrare la necessità di separare la reazione sensoriale dalla reazione motrice. Vedasi la sua memoria: *Neue Experimente über den Vorgang der einfachen Reaktion auf Sinneseindrücke* (*Philosophische Studien* di Wundt, IV, 1888), uno dei più importanti lavori che ci abbia dato la psicologia sperimentale. GÖTZ MARTIUS (*Ueber die muskuläre Reaktion und die Aufmerksamkeit*, *Philos. Studien* di Wundt, IV, 1890) ha dimostrato in seguito che vi è in certi casi una direzione « centrale » dell'attenzione. Più tardi, infine, BALDWIN (*Types of Reaction*, *Psych. Review*, 1895) e FLOURNOY (*Observations sur quelques types de réaction simple*, Ginevra, 1896) hanno dimostrato che le cose sono ancora più complicate e i tipi più costanti di quel che i primi osservatori avessero pensato. In particolare, si devono distinguere due sorta di reazione motrice, in quanto l'attenzione diretta sul movimento può essere determinata da una rappresentazione visiva, o da una rappresentazione propriamente cinestetica (Cfr. sopra IV, 6; V. A., 6; B., 7). FLOURNOY aveva fatto questa dimostrazione fin dal 1892 (op. cit., p. 25).

2) Vedere il mio lavoro: *Ueber Wiedererkennen*, in *Vierteljahrsschrift fur wissensch. Philos.*, XIL, pag. 27-31. Si può vedere a quali limiti sono specialmente sottoposte le esperienze nel dominio del sentimento, anche quando esse si riferiscono a fenomeni relativamente semplici, nell'articolo di BINET e COURTIER: *Influence de la vie émotionnelle sur le coeur, la respiration et la circulation capillaire* (*Année psychologique*, III), pag. 73, 82, 89, 95.

3) Vedere *Ueber Wiedererkennen*, loc. cit., XIII, p. 455 e seg.; XIX, p. 35 e seg.

di ricordi visivi, ma che hanno impiegato ricordi uditivi quando prendevano parte ad esperienze di laboratorio sulla memoria [1]; molti fatti di coscienza non implicano affatto necessariamente tale manifestazione. Esigere dal soggetto che manifesti il suo stato è complicare forzatamente l'intero fenomeno.

La psicologia sperimentale non rende dunque superflua l'osservazione pura e semplice dei fatti di coscienza spontanea: molti fatti non si lasciano cogliere che in questo modo, e anche in ciò che concerne i fenomeni che si prestano particolarmente all'osservazione sperimentale, la comparazione coi risultati dell'osservazione semplice sarà sempre un utile correttivo. Anche quando gl' inconvenienti speciali dell'osservazione subiettiva sperimentalmente provocata sono soppressi, le difficoltà citate avanti come proprie di tutte le osservazioni di sè stesso sussisteranno naturalmente; sarà malagevole essere completamente assorbiti nello stato provocato osservandolo con attenzione, e sarà quasi inevitabile mescolare alla osservazione propriamente detta dello stato le proprie ipotesi sulla sua natura. La ripetizione e la comparazione sono rese necessarie anche da questa ragione [2].

*e*) *Psicologia soggettiva ed oggettiva.* — Il punto di vista strettamente psicologico si limita ai fenomeni della vita cosciente. Abbiamo insistito tanto su questo fatto per evitare ogni equivoco e ogni confusione; della vita psichica non sappiamo direttamente se non quanto sappiamo dei fenomeni di coscienza. Ma la coscienza non è un mondo assolutamente chiuso; ad ogni istante nuovi fenomeni sorgono che, dal solo punto di vista strettamente psicologico, non possiamo derivare da qualche cosa di anteriore. Ogni nuova sensazione sembra nascere dal nulla; noi possiamo indubbiamente seguirne le trasformazioni e gli effetti nella coscienza, ma nulla possiamo dire sul modo onde vi è penetrata all'inizio.

Abbiamo ancora altre ragioni per cercare dei mezzi per rimediare all'imperfezione del punto di vista strettamente psicologico. Come abbiamo già rilevato, occorre comparare le nostre osservazioni con quelle di altri, per evitare le particolarità individuali, e per assicurarci se le circostanze che concorrono alla produzione del fenomeno psicologico osservato sono state realmente ben di-

---

[1]) G. E. MÜLLER e F. SCHUMANN, *Eperimentelle Beiträge zur Untersuchung des Gedächtnisses* (*Zeitschrift für Psychol.*, VI), estratto, Hambourg e Lispia, 1893, pagina 151.

[2]) MÜLLER e SCHUMANN, pag. 158, 160.

stricate. Finalmente, per la conoscenza psicologica completa non basta conoscere le leggi generali di connessione dei fenomeni di coscienza: in pratica, si rileva tale diversità, tale intreccio di possibilità, che concludere dalla legge psicologica generale quale direzione prenderà la vita cosciente è impossibile: in ogni singolo individuo e per ogni situazione speciale il risultato dipende dal temperamento originale, dalle circostanze e dalle esperienze speciali.

Il punto di vista strettamente psicologico deve essere adunque completato con lo studio psicologico e storico (sociologico) ovvero (per servirci di una espressione introdotta da H. SPENCER) la psicologia *soggettiva* deve essere integrata con la psicologia *oggettiva*. Ma occorre ricordare, tenendo conto dei precedenti sviluppi, che la psicologia obbiettiva poggia sempre, in definitiva, su di un ragionamento per analogia; la psicologia soggettiva soltanto vede i fenomeni direttamente: noi riproduciamo in noi stessi per via di analogia, ciò che crediamo scoprire, come psicologi obbiettivi, fuori della nostra coscienza; tuttavia queste analogie possono fornire indispensabili correttivi alla nostra osservazione soggettiva.

La psicologia oggettiva comprende la psicologia *fisiologica* e *sociologica*. La prima si fonda sulla connessione intima che esiste tra la vita psichica e la organica in genere. Ogni ragguaglio che la *fisiologia* è in grado di dare sulle funzioni della vita organica può servire in qualche lato alla conoscenza psicologica; ciò che soprattutto occorre far risultare qui è come la vita psichica cosciente si riduca gradatamente in vita organica incosciente. La fisiologia studia precisamente le funzioni incoscienti che precedono le facoltà psichiche e che inoltre le accompagnano sempre: in grazia del suo metodo fisico, essa è in grado di constatare rapporti determinati sui confini del cosciente e dell'incosciente, cioè là dove la luce dell'osservazione soggettiva non tremola più che debolmente. Fra la coscienza e l'incoscienza esiste in fondo una relazione reciproca intima: non è solo il piccolo bambino che si sveglia dalla notte dell'incoscienza, ma il sonno è ogni giorno una relativa ripetizione di quella notte: l'istinto e l'abitudine sono forme nelle quali l'incosciente mette al proprio servizio il cosciente, e dove, reciprocamente, la vita cosciente agisce sull'incosciente con la produzione di nuove abitudini. Lo studio psicologico di questi fenomeni psichici spande così una luce sulla vita psichica più sviluppata e più elevata. Ogni discussione in proposito verterà sulla questione di sapere a qual grado e con quali modificazioni convenga trasportare nella vita

psichica superiore gli schiarimenti che la fisiologia dei nervi e dei sensi ci fornisce nella vita psichica elementare. E a questo riguardo, occorre non dimenticare mai che il fisiologo, quando formula la teoria delle manifestazioni psichiche elementari, risale in conclusione anche lui dalla coscienza pienamente sviluppata alla coscienza elementare. Ciò che interessa il fisiologo propriamente detto, nelle ricerche fisiologiche sui nervi e sui sensi, non sono già gli stati di coscienza come tali, ma i processi fisici ai quali essi sono legati; per lui, le osservazioni psicologiche sono soltanto sintomi dai quali egli giunge a conclusione di fatti fisiologici. Egli parte dall'ipotesi che ad ogni osservazione psicologica corrisponda un processo fisiologico, che si tratta di mostrare e di spiegare coi principi generali delle scienze fisiche e naturali. Pel momento, sono i fatti di coscienza elementari quelli più accessibili a questa spiegazione: ma con ciò stesso è dato un principio che la psicologia fisiologica assume con piena ragione come base anche nello studio dei più elevati fenomeni psichici.

Se riflettiamo che la vita psichica, così come la conosciamo, non si sviluppa che simultaneamente a certe condizioni fisiche e chimiche e per una serie di gradi, di cui i più bassi e i più alti si rischiarano reciprocamente, ci appare evidente che, malgrado l'indipendenza che abbiamo attribuito alla psicologia nel suo punto di partenza, è necessario nondimeno riguardarla come una parte della biologia generale. La biologia deve presentarci della vita una idea che convenga a tutti i suoi gradi, dalla funzione puramente organica della nutrizione nelle sue forme più semplici, fino alle più ideali funzioni del sentimento o del pensiero. Pare che la biologia contemporanea si avvicini ad una siffatta concezione totale, quando considera la vita, in tutte le sue forme, come un adattamento dell'interno all'esterno: la vita cosciente segna il punto più alto dell'evoluzione vitale, presenta le forme più elevate sotto le quali gli esseri viventi dànno la grande battaglia alle condizioni dell'universo e sviluppano così la loro natura. Le idee e i sentimenti debbono lottare per conservarsi cogl'individui e nella specie; la loro produzione e conservazione possono trovare condizioni favorevoli o sfavorevoli; scoprire tali condizioni è il compito della psicologia. Trattando quest'ultima dal punto di vista unicamente subbiettivo si disconoscerebbe la grande verità, che tutto quanto avviene nell'anima è subordinato alla posizione che essa occupa nel vasto insieme dell'universo.

Oltre alla fisiologia dei nervi e a quella degli organi di senso,

anche la scienza delle malattie mentali fornisce alla psicologia una preziosa sorgente ausiliaria, tanto con gl'indizî che dà sulla connessione tra i disturbi mentali e fisici, quanto con gli studi sulle forme e sull'evoluzione della vita patologica del pensiero. Gli studi attivamente portati in quest'ultimi tempi sui così detti fenomeni ipnotici hanno messo in evidenza molti fatti interessanti: la psicologia sperimentale vi ha trovato una importante via aperta alla sua attività, abbenchè in essi le condizioni sperimentali si allontanino ancora più che altrove dalle condizioni abituali della vita cosciente.

La *psicologia sociologica* considera la vita psichica in quanto essa si rivela col movimento e con l'azione, con la parola e con l'imagine. La psicologia sociologica o comparata ha come materia la vita degli animali, quella dei bambini e dei selvaggi, la storia generale dell'umanità, i poemi e le biografie: si può dunque dividerla in una quantità di branche (psic. del bambino, dell'animale, dei popoli, del linguaggio, della letteratura, ecc.), che tutte hanno per iscopo di mettere in chiaro il vasto concatenamento storico in mezzo al quale la coscienza individuale si sviluppa; così come la psicologia fisiologica mostra il concatenamento fisico in virtù del quale la vita psichica partecipa a quello dell'universo. Il modo con cui idee e sentimenti si formano in un dato momento nell'individuo umano non è soltanto influenzato dalla sua primitiva organizzazione ereditaria, ma lo è ancora dall'ambiente storico di civiltà nel quale si sviluppa.

*f*) *Mutui rapporti tra i differenti metodi.* — Basta un rapido sguardo a tutte queste diverse sorgenti di studio per intendere che la psicologia non può essere una scienza racchiusa in limiti netti. Questi possono essere allargati e spinti in modi e per vie ben diverse, di cui non abbiamo finora preteso che di segnare il rapporto fondamentale che li unisce; non c'è dunque *una* ma vi sono *parecchie* psicologie: nonpertanto, in conseguenza del posto principale occupato dalla psicologia soggettiva — e malgrado la crescente importanza acquistata dallo studio oggettivo — sarà sempre naturale e giustificata la tendenza a prendere la prima come base, ed aggruppare intorno ad essa, come *centro*, le nozioni fornite dalle altre fonti di conoscenza. Di fatti questa è la via che la psicologia segue fin da Aristotile, fondatore della psicologia osservativa; solo momentaneamente la psicologia, guidata da un malinteso interesse spiritualista, ha tentato di separarsi dalla fisiologia e dalle altre scienze

obbiettive, tanto che, ristabilendone il legame, potè sembrare di fare una scoperta originale.

La psicologia soggettiva ha dovuto aspettare la psicologia oggettiva: essa, arrivata prima a bene sviluppare il suo principio, raggiunse rapidamente, nelle sue grandi linee, una certa perfezione, assai prima che gli studi fisiologici e sociologici fossero sufficientemente sviluppati per poter seriamente lavorare di conserva con essa: si può dire, a questo riguardo, che siamo oggi a una svolta della storia.

Chi studia la psicologia per interesse filosofico avrà una ragione particolare per non perdere di vista la relazione fondamentale che esiste tra le diverse fonti di conoscenza psicologica, per non falsare la parte che la psicologia può apportare a una concezione generale dell'universo; occorre, qui come d'altronde dappertutto, anteporre alla speculazione un'insieme di esperienze tali che il dato sia nettamente separato dall'ipotetico, mentre, d'altro canto, i tratti generali e costanti, le leggi comuni, risaltino chiaramente e distintamente: è in effetto su queste e non sulle lacune inevitabili di tutte le umane conoscenze, che deve fondarsi ogni studio filosofico che voglia progredire.

9. *Rapporti della psicologia con la logica e la morale.* — La psicologia si trova dunque nel punto d'intersezione e di mutua penetrazione della scienza della natura con quella dello spirito. Il suo principio costituisce il punto centrale, intorno al quale circolano le correnti che derivano da questi due sensi, poichè ogni conoscenza — in quanto riposa sulla natura e sull'organizzazione umana — ritorna direttamente o indirettamente alla conoscenza dell'uomo: il fatto di conoscere è, in effetti, come abbiamo già rilevato (§ 1) un fenomeno di coscienza, anche quando l'oggetto da conoscere sia materiale. La psicologia forma la base sulla quale edificano le scienze ideali della mente, la logica e la morale: il vero ed il bene non possono determinarsi che dal punto di vista umano, e non si comprendono senza la conoscenza della reale natura dell'uomo. La logica e la morale presentano all'attività umana dei modelli per il pensiero e per l'azione; ma perchè essi possano avere un valore nella realtà, bisogna che in essa abbiano le loro radici, e che per conseguenza la loro formazione si fondi sulla conoscenza degli elementi e delle forze più profonde e più costanti dell'umana natura. La *logica*, come logica formale, studia i metodi di investigazione e cerca di ricondurli a metodi fondamentali, immediatamente deri-

vati dall'essenza della coscienza umana; come teoria della conoscenza, cerca di stabilire i principî generali della nostra conoscenza e i limiti che ne risultano dal suo valore reale: ma questo tentativo non può riuscire senza uno studio psicologico dell'evoluzione della vita intellettuale, quantunque non si confonda affatto con questo studio. La *morale* cerca di stabilire principî generali che permettano di apprezzare la volontà e l'azione umana, e di scoprire in che senso la vita umana deve essere sviluppata secondo questi principî: ma in questo tentativo occorre sempre che essa parta dalla nostra natura quale essa realmente è data: è da queste eventualità che in seguito ad apprezzamento, la morale fa la sua scelta.

Al contrario, confondendo la realtà psicologica con l'ideale logico o morale si snatura la psicologia, la quale deve occuparsi di ciò che *è*, non di ciò che *deve essere*. Naturalmente lo stato di coscienza che ci rivela l'esistenza di ciò che dobbiamo fare rientra, anch'esso, nella psicologia, e vi è studiato come qualunque altro stato; ma la psicologia non cerca di fare alcun apprezzamento; essa si domanda soltanto quale è il complesso di stati dato in fatto, in qual modo e secondo quali leggi s'è sviluppato, e lascia alla morale la cura di portare un giudizio sui diversi stati: essa considera i fenomeni psichici come fenomeni naturali, e li studia tutti con la stessa calma e la stessa imparzialità. Questa indipendenza della psicologia dalla morale è non dimeno ancora lontana dall'essere sufficientemente riconosciuta: esiste sempre una tendenza a considerare certe forme della vita cosciente come sfuggenti ad ogni analisi, in grazia del loro carattere elevato e del loro valore. Ma, appunto, i fenomeni che hanno maggior valore dal punto di vista morale non sono semplici perchè rappresentano l'apice d'una lunga e feconda evoluzione, e il valore di essi ha dunque per conseguenza esattamente l'inverso di una eccezione alle condizioni psicologiche universali. È generalmente un errore ritenere che il valore e la spiegazione causale si escludano a vicenda necessariamente, o agiscano in senso contrario; senza dubbio lo studio teorico può svelare delle illusioni; esso esige, in ogni caso particolare, un nuovo esame della esattezza dell'apprezzamento; ma può benissimo associarsi con la determinazione del valore: credere che un fenomeno perda il suo valore perchè viene capito, non è che una superstizione mitologica o uno scetticismo immorale. Occorre non di meno riconoscere che l'armonia tra l'apprezzamento e la spiegazione cau-

sale non è ancora che in via di formazione; però la psicologia ci insegna che questa armonia crescerà in conseguenza di una necessità naturale, perchè la conoscenza e il sentimento non saprebbero muoversi indefinitamente in senso contrario.

## CAPITOLO II.

### Anima e corpo.

Sommario. — 10. Il punto di vista empirico (fenomenologico). — 11. La legge della conservazione dell'energia. — 12. La vita organica e la conservazione dell'energia. — 13. *a*) Ufficio del sistema nervoso; *b*) Movimenti riflessi; *c*) Centri nervosi secondari; *d*) Il cervello; *e*) Il cervello e i centri inferiori. — 14. Definizione provvisoria dei caratteri della vita cosciente. — 15. Parallelo tra la coscienza e il sistema nervoso. — 16. Proporzionalità tra la vita cosciente e l'attività cerebrale. — 17. *a*) Ipotesi dualista o spiritualista; *b*) Ipotesi monista e materialista; *c*) Ipotesi monista e spiritualista; *d*) L'ipotesi dell'identità (monismo).

**10.** *Il punto di vista empirico* (*fenomenologico*). — L'indagine precedente ha stabilito che la conoscenza dei fatti psichici e quella dei materiali provengono da diverse sorgenti. La questione che sorge ora è quella del rapporto tra questi due dominî della conoscenza. Con la parola anima intendiamo soltanto la coscienza, cioè l'unità costituita dall'insieme dei nostri fatti interni (sensazioni, pensieri, sentimenti e risoluzioni); vediamo quale luce ci fornisca l'esperienza sul nesso tra questi fatti e quelli che hanno per contenuto ciò che si muove nello spazio.

Finchè non si conosce nettamente nè il gruppo dei fenomeni coscienti, nè quello dei fenomeni materiali, ciascuno con la sua origine particolare e con la sua interna connessione, il problema del rapporto tra l'anima e il corpo non esiste propriamente parlando. Se per anima s'intende, in senso affatto vago, un principio motore, una forza interna delle cose, non si ha alcuna ragione di scorgere una qualsiasi difficoltà, poichè si può ugualmente con ragione assumere principî e forze di questo genere in tutti i campi possibili. Soltanto quando l'idea di anima è strettamente limitata alla vita cosciente ed ai suoi fatti, e d'altra parte i fenomeni materiali formano un tutto circoscritto e separato, avente leggi e principi propri, nasce il problema del rapporto tra questi due campi. Per chiarire la difficoltà, riassumiamo i più caratteristici tratti di ciascuno di essi.

11. *La legge della conservazione dell'energia.* — Il primo principale carattere di fenomeni materiali è che essi si presentano sotto la forma dello spazio, e si lasciano direttamente o indirettamente ricondurre a movimenti: è materiale tutto ciò che è esteso e può muoversi nello spazio, ed è per ciò che se ne distinguono i fenomeni di coscienza, i quali non possono rappresentarsi nello spazio che sotto forma di simboli. Questo carattere non presenta in sè ancora nulla che limiti e circoscriva i fenomeni corporei come un mondo a parte: si potrebbe, in fatti, imaginare questi movimenti nello spazio come prodotti da una causa non situata in questo, e il mondo materiale resterebbe così aperto a un intervento estraneo. Nondimeno la scienza esclude sempre più una possibilità di siffatto genere, ed applica al presente, in tutt'i campi, il principio che *ogni fenomeno materiale deve spiegarsi con un altro fenomeno materiale.* Si può constatare che ogni spiegazione scientifica di un fenomeno materiale si fonda su questo principio; quando non è possibile riportare un fenomeno materiale ad un altro fenomeno materiale che sia condizione del primo, questo apparisce inesplicabile. Questo principio non è puramente arbitrario: esso non fa che esprimere ciò che la storia delle scienze della natura chiaramente dimostra, cioè che un fenomeno materiale resta inesplicato finchè non se ne trova la causa materiale, e lo si può trovare incluso in ciò che si chiama la legge dell'inerzia, la quale stabilisce che ogni stato di un punto materiale (riposo, o moto rettilineo di una certa rapidità) non è modificato che da cause esterne: se s'insiste sopratutto sella parola *esterno*, la legge significa che lo stato di un punto materiale non si modifica che per azione di un altro punto materiale.

Questo principio, per la sua stessa natura, non è suscettibile di una rigorosa dimostrazione: è l'ipotesi fondamentale da cui la scienza della natura attinge la sua esistenza, ed è perciò che GALENO, fondatore della fisica, lo aveva già proclamato. Non si può dedurlo, come si è qualche volta tentato, dal principio generale di causalità che afferma tutti i fenomeni dovuti a una causa; perchè un fenomeno, un movimento materiale potrebbe benissimo avere una causa, senza che questa fosse *esterna.* Ma è certo che soltanto la definizione e la limitazione più esatte date dalla legge della inerzia al principio della causalità nel campo della natura materiale, hanno reso possibile fino al punto attuale lo sviluppo delle scienze naturali. La legge dell'inerzia non si lascia neppur essa maggiormente dimostrare dall'esperienza: essa non afferma, come

si è creduto da alcuni, un *fatto*; si può solo dimostrare che quanto *maggiormente* si riesce ad allontanare da un corpo le influenze esterne, tanto *maggiormente* esso perdura nello stato (riposo o moto rettilineo) nel quale si trova. Questo principio fondamentale della teoria del moto non si lascia adunque dimostrare con l'esperienza che in modo approssimativo; la sua capitale importanza nasce dalla massima che esso stabilisce : occorre riportare i fenomeni materiali ad altri fenomeni materiali, come a loro cause [1]). Questa massima ammette una completa soluzione? Ciò può soltanto deciderlo la progressiva evoluzione della scienza: provvisoriamente resta inteso che il peso delle prove incombe su chi pretende che questo grande principio di spiegazione scientifica della natura debba consentire eccezioni.

Avviene lo stesso di un principio più speciale, che dà alla scienza contemporanea della natura il proprio carattere, cioè del *principio della conservazione della materia e dell'energia*. La chimica moderna, dopo che LAVOISIER vi introdusse il metodo quantitativo [2]), stabilì su questa supposizione che l'insieme delle particelle materiali (atomi) resta sempre la stessa in tutt' i mutamenti che la materia subisce: quando un corpo acquista nuove proprietà, ciò si spiega con una modificazione nell'aggruppamento e nella posizione delle parti; produzione o soppressione di una sostanza significa aggregazione o disgregamento di atomi che già preesistevano, sebbene in altre combinazioni. Spiegando così tutt'i cambiamenti dei corpi con differenti movimenti degli atomi, la chimica continua nel suo campo l'applicazione del principio che i fenomeni materiali si spiegano con altri fenomeni materiali. Grazie alle pesate, la chimica si convince che nella sintesi come nell'analisi dei corpi non si perde nè si crea materia di sorta. Gli atomi sono particelle pesanti; ma pe-

---

[1]) In questa spiegazione della legge d'inerzia, io non mi fondo soltanto sulla esposizione di questa legge data da GALILEO (vedere al proposito la mia *Storia della filosofia moderna*, I), ma anche su NEWTON, che enuncia così la sua prima legge del moto : « Ogni corpo persiste nel suo stato di quiete o di moto rettilineo uniforme, finchè *forze esterne* (vires impressae) non lo costringono a mutare stato » e (nella quarta definizione) spiega ciò che intende per « forza esterna » : la forza esterna può derivare da diverse origini, come dall'urto, dalla pressione o dalla forza centripeta. MAXWELL (*Matter and motion*, § 41) così si esprime a proposito della legge d'inerzia : « La prova sperimentale di questa legge risiede nel fatto che, ogni qual volta riscontriamo un cambiamento nel movimento di un corpo, possiamo riportare questo cambiamento ad una azione che si esercita fra questo ed un altro corpo, cioè a una forza esterna ».

[2]) Cf. ERNST VON MAYER, *Geschichte der Chemie*, Lipsia, 1889, pag. 137.

sare (abbassare il piattello della bilancia) significa consumare forza o energia, e in questo senso il principio della conservazione della materia deve essere considerato come parte del principio della conservazione dell'energia; come si ammette che la materia si conserva in tutti i suoi cambiamenti, si ammette ancora che la somma dell'energia (capacità di lavoro, capacità di superare la resistenza) che nella natura materiale si manifesta, resta la stessa; se sembra che l'energia nasca o venga distrutta, ciò non può essere che apparenza. Questa massima fu stabilita da ROBERTO MAYER: alcuni esempi ne chiariranno il senso.

Una combinazione chimica può produrre calore: ma la stessa quantità di calore che si produce nella combinazione, sparisce esattamente, quando la combinazione cessa. D'onde viene e dove va questo calore? Esso nasce come equivalente dalla forza di tensione che manteneva le parti fuori le une dalle altre prima della combinazione, e riceve alla sua volta il proprio equivalente nella tensione che tiene le parti separate dopo la decomposizione.

La forza con la quale una pietra cade sulla terra dipende dall'altezza da cui essa cade; e l'altezza, a sua volta, dipende dalla forza con la quale la pietra venne elevata. Quando la pietra si è arrestata in terra, la forza sembra perdersi, perchè la pietra non ha apparentemente il potere di muovere la terra; ma, anche allora, la scomparsa della forza significa soltanto che essa si è trasformata in un' altra forma — in calore. Avviene lo stesso quando il movimento non cessa completamente, ma è soltanto rallentato dallo attrito: la forza perduta dal corpo sotto l' influenza dell'attrito non si perde assolutamente, ma diventa calore: quando l'acqua percuote la ruota del mulino, vi è produzione di calore. In ciò la legge della energia appare una continuazione o una estensione della legge della inerzia. All'inverso, il calore può produrre movimento meccanico, come quando il vapore sviluppato dal calore spinge lo stantuffo, che a sua volta mette in moto la ruota d'una locomotiva. Ed esperienze ripetute, sempre confermate, hanno stabilito che la quantità di forza o d'energia [1]) che sparisce sotto una forma, trova il suo equivalente esatto sotto altra forma, in modo che la stessa quantità della stessa specie di energia potrà essere di nuovo reintegrata.

Così, qualunque sia la metamorfosi che possa subire ciascuna delle

[1]) L'espressione forza essendo equivoca, si usa in generale la parola energia, con la quale non si designa altro che il potere di produrre un lavoro o di vincere una resistenza.

differenti forme dell'energia, considerata a parte, la loro somma resta sempre la stessa. Soltanto, per energia non bisogna intendere unicamente la produzione reale di lavoro (forza viva, energia attuale), ma anche la produzione possibile (forza di tensione, energia potenziale), cioè il lavoro messo in riserva, e che in certe condizioni, può ridivenire libera ed essere impiegata. Sisifo, quando ha rotolato il suo sasso sulla vetta della montagna, ha realmente fatto qualche cosa: il suo lavoro non è perduto, giacchè la pietra rappresenta una maggiore energia quando giace sull'alto del monte che quando si trova al piede di esso; in ambo i casi, essa è in riposo: ma l'energia potenziale è più grande nel primo che nel secondo, come si manifesta quando essa è messa in moto. La sventura di Sisifo consiste soltanto nel fatto che egli non può utilizzare nè per sè nè per altri l'energia potenziale così accumulata, e gli tocca sempre di ricominciare. È adunque la somma dell'energia attuale e potenziale che — finchè possiamo considerare l'universo come un tutto limitato — resta sempre la stessa.

Il principio della conservazione della materia e dell'energia (come quello dell'inerzia) può formularsi sia come una legge, che come una ipotesi, o come un principio: esso è stabilito con esperienze a proposito di tanti corpi e di tante forze, che può ben a ragione chiamarsi una *legge di natura*. È questione di sapere se vale per *tutti* i corpi e *tutte* le forze della natura; e da questo punto di vista, come legge *generale* della natura, non ha che un valore *ipotetico*: poichè noi non potremo mai, indubbiamente, conoscere il contenuto totale della natura; esso non potrà mai essere confermato se non *approssimativamente* con l'esperienza. Aggiungasi a ciò che noi non conosciamo alcun tutto assolutamente isolato e distinto; strettamente parlando, il principio non si applica che a totalità di tal genere, perchè esseri e sistemi, in relazione con altri, cedono o ne ricevono energie; noi possiamo dunque dimostrare soltanto che quanto maggiormente riusciamo a circoscrivere e isolare un sistema materiale, tanto maggiormente la sua materia e la sua energia continueranno a sussistere. Per quel che riguarda la conferma perfetta dell'esperienza, questo principio somiglia dunque alla legge d'inerzia: come per questo ultimo, il suo gran valore deriva dall'essere un principio direttivo che ci obbliga a cercare degli equivalenti per ogni quantità di materia o di energia che sembra nascere o sparire [1]).

---

[1]) Per la storia del principio dell'energia cfr. E. Mach, *Die Geschichte und die*

12. *La vita organica e la conservazione dell'energia.* — C'è nondimeno una classe di esseri che non soltanto la credenza popolare, ma per lungo tempo anche la scienza, erano disposte a considerare come eccezioni a questo principio generale: gli *organismi* col genere di evoluzione loro proprio e con la loro facoltà di conservarsi di fronte al mondo esterno, appariscono come piccoli mondi, capaci di attingere la vita in sè stessi, da fonti interne. Si è per molto tempo considerato come materialismo lo spiegare i fenomeni della vita organica con le forze generali della natura; ma poichè, dall'altro canto, era chiaro che l'anima cosciente non è la causa diretta delle funzioni organiche, che prendono molto spesso una direzione diametralmente opposta alla volontà cosciente dell'individuo, per spiegare tali fenomeni s'intercalò fra l'anima cosciente ed il corpo la così detta « forza vitale ». Questa teoria, detta vitalismo, non poteva non vedere che gli esseri viventi sono in rapporto multiplo e continuo col mondo esterno, che ad ogni momento essi subiscono ed esercitano influenze, e che da questo rapporto è regolato interamente il loro movimento di evoluzione e di dissoluzione; ma ciò che trasse in errore il vitalismo fu la maniera peculiare onde l'organismo risponde a tutte le influenze esteriori: che una palla rotoli quando sia spinta, ci apparisce cosa affatto naturale; ma che una pianta si volga verso la luce, che il nutrimento si muti in carne e sangue, che un lieve solletico alla pianta della nostra mano sia sufficiente a far contrarre le dita, sono fatti che ci sorprendono in quanto la reazione pare non aver alcun rapporto con l'azione. Il vitalismo commette in ciò l'errore di considerare l'organismo come unità assoluta, mentre esso in realtà è un insieme straordinariamente complesso. Una eccitazione ricevuta, si propaga da parte a parte, in questo insieme, modificando successivamente a poco a poco il suo aspetto: talora essa è trasformata in un'altra specie di energia, tal'altra in energia potenziale o forza di tensione, tal'altra infine serve a rendere libera l'energia potenziale dell'organismo, e cercando di seguire passo passo tutte queste trasformazioni, la scienza comincia a comprendere come essa possa uscire dall'organismo tutt'altra cosa di quello che vi era entrata; com-

*Wurzel des Satzes von des Erhaltung der Arbeit*, Praga, 1872; MAX PLANK, *Das Princip des Erhaltung der Energie*, Lipsia, 1887. Questo principio fu elevato a legge universale per la prima volta nel 1842 da ROB. MAYER: poco dopo l'inglese JOULE, il danese COLDING e il tedesco HELMHOLTZ pervennero indipendentemente allo stesso risultato. Cfr. *Storia della filosofia moderna*, II.

prende che l'organismo racchiude nella sua trama accumulata una riserva di energia potenziale, che circola nei suoi liquidi — che formano una specie di mondo esterno racchiuso nel suo seno, o per usare l'eccellente espressione di Cl. Bernard, una specie di *mezzo interno* — e che di conseguenza esso deve avere per rispetto al mondo esterno tutt'altra indipendenza che le forme di esistenza inorganiche. La teoria della « forza vitale », propriamente parlando, non è che un'espressione mitologica della meraviglia provocata dall'originalità dei fenomeni organici. La fisiologia moderna ha sorpassato questo modo di vedere, con l'analisi di ciascuna delle fasi del processo vitale: la nozione di una forza vitale unica ed indivisibile ha ceduto il posto all'idea di un'azione reciproca estremamente complicata, nella quale ogni manifestazione di forza si riporta alle forze generali della natura, ogni particella materiale agli elementi universali. È questo *il principio secondo il quale lavora la fisiologia*, e al quale, per conseguenza, dobbiamo attenerci, anche se nessuno osasse pensare che questo principio abbia, o possa fors'anco aver mai un valore universale; l'essenziale è che tutt'i progressi della fisiologia gli sono dovuti: per quanto siano ancora numerosi i problemi che restano, non si ammette alcuna spiegazione che lo contraddica, e in ogni caso, il compito di provare il proprio asserto, spetta a colui che ricorre all'intervento di cause immateriali [1]). Se nei giorni nostri si son formulati dubbi sulla completa riducibilità della fisiologia alla fisico-chimica, non è certo perchè si sia trovata una spiegazione scientifica nella « forza vitale » o in altre simili idee. La dottrina detta neovitalismo afferma soltanto che la vita non si spiega con le leggi fisico-chimiche, ma non dà neppur essa alcuna spiegazione positiva contraria. Si riconosce che è impossibile seguire l'atomo d'ossigeno dal momento in cui esso entra nell'organismo animale per mezzo della respirazione, a traverso tutte le trasformazioni che subisce fino a che abbandona di nuovo l'organismo nell'acido carbonico sviluppato dalla funzione muscolare. « Tutto il mistero della vita si nasconde nella storia di questo processo, e pel momento bisogna accontentarsi di conoscere il principio e

---

[1]) Cf. Panum, *Introd. à la Physiologie*, 2.ª ediz., Copenhagen, 1883; Ch. Robin, *Anat. e Phys. cellulaires*, Parigi, 1873; Intr. Cl. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie*, Parigi, 1878 (notare sopratutto questa frase chiarissima: « Qualunque sia il soggetto che egli studia, il fisiologo non si trova mai davanti che agenti meccanici, fisici o chimici », pag. 52). Exner, *Physiologie des Grosshirnrinde*, 1879 (*Man. di Fisiol.* di Hermann, II, 2) pag. 189-191. Julius Bernstein, *Die mechanistische Theorie des Lebens, ihre Grundlage und Erfolge*, Brunswick, 1890.

la fine » [1]). Ma il metodo ed il principio non subiscono per questo alcun mutamento.

Di tutto ciò che si produce o sparisce nell'organismo si debbono cercare gli equivalenti fisici e chimici sia dentro che fuori di esso, riconducendo così la vita organica nel gran circolo percorso dalla natura. Sotto l' influenza della luce avviene, principalmente nelle cellule verdi delle piante, la trasformazione delle sostanze inorganiche in sostanze organiche più complesse: la sostanza organica che viene così accumulandosi è consumata per le funzioni del vegetale o dell'animale [2]). La trasformazione delle sostanze si basa sulla conservazione dell'energia, e quello delle energie a sua volta sulla attività degli esseri organici; la forma e il modo onde viene impiegata la forza di tensione accumulata dipendono dalla struttura dell'organismo: ogni cellula organica contiene un capitale d'energia, ma la struttura degli organi ne decide l' impiego.

Il principio della conservazione dell'energia ci avvicina sempre più al corpo, cui forse assai facilmente si lascerebbero le funzioni della vita vegetativa e di nutrizione; ma anche il sistema nervoso e il muscolare non possono sfuggire a questa riduzione: la energia consumata in ogni azione nervosa o muscolare, è stata accumulata durante la nutrizione. Questi due sistemi sono anche essi niente altro che apparecchi specialmente sviluppati (differenziati) per esercitare funzioni che già appariscono, sotto forme estremamente semplici, in quella massa omogenea e senza struttura che è il protoplasma. Già in questo, l'eccitazione di un punto qualunque può propagarsi e provocare movimento in altri punti o nell' intera massa. La progressiva divisione del lavoro negli organismi superiori rende necessarii sistemi differenti: ma questo più ricco sviluppo (differenziazione) non può sottrarsi alle leggi generali elementari [3]), le quali conservano sempre il loro valore, sebbene in con-

---

[1]) FORSTER, *Textbook of Physiology*, Londra, 1889, pag. 580.

[2]) La teoria della circolazione della materia nella natura è stata affermata come principio verso la fine del sec. XVIII da PRIESTLEY, SAUSSURE, etc., e completata verso la metà del sec. XIX da LIEBIG (E. V. MEYER, *Geschichte der Chemie*, pag. 402, 413). Il potere di trasformare gli elementi inorganici in composti organici non manca completamente all'organismo animale, benchè esso trovi condizioni favorevoli principalmente nell'organismo vegetale. Cf. PFLÜGER, *Ueber die physiologische Verbrennung*, *Arch. für Physiol.*, XI, pag. 345.

[3]) I nervi non debbono innanzi tutto considerarsi che come regioni dei tessuti che l'eccitazione ricevuta percorre più agevolmente, senza che vi sia necessità, all'inizio, di forze più misteriose che nelle altre parti, LOTZE, *Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens*, Lipsia, 1850, pag. 386. Si è data come prova di questa as-

dizioni straordinariamente complicate, e spesso impenetrabili. I nervi, come i muscoli, non si comportano nello stesso modo, dal punto di vista chimico e fisico, prima e dopo l'esercizio della funzione: il sangue che ha attraversato il muscolo in attività, contiene parecchi centesimi di ossigeno in meno, e per contro, più acido carbonico che il sangue del muscolo in riposo; il tessuto nervoso, tanto le fibre che gli organi centrali, non può funzionare senza una ricca irrorazione di sangue che contenga i materiali necessari allo scambio delle sostanze che l'esercizio della funzione rende più attivo; il cervello è influenzato da ogni modificazione della circolazione sanguigna: l'anemia come l'iperemia apportano turbamenti nella sua attività; il lavoro cerebrale intacca il capitale organico così come l'attività di qualunque altro organo.

Ciò che avviene nel sistema nervoso, durante la sua attività funzionale, non è ancora ben noto: si sa soltanto che non vi possono essere elementi materiali che si trasportano da un estremo all'altro (come si ammetteva una volta di ciò che si chiamava « spiriti animali »). Verosimilmente il processo nervoso deve consistere in una modificazione che cammina lungo le fibre nervose, in una liberazione dell'energia potenziale immagazzinata, provocata dall'eccitamento esterno, e che si continua successivamente di tappa in tappa, in modo che ogni elemento nervoso serve di eccitante all'altro. Le forze potenziali che si liberano così successivamente appaiono essere di natura chimica: una teoria puramente chimica dei nervi presenta nondimeno difficoltà di diversa specie [1]). Siccome la differenza tra le funzioni degli esseri inferiori e di quelli superiori non si spiega completamente con la differenza della loro ricchezza in cellule nervose, nè col grado di connessione tra quelle cellule, bisogna indubbiamente ammettere che le cellule differiscono per la loro struttura interna.

---

serzione il fatto che l'azione dei narcotici sul tessuto nervoso non differisce che in grado da quelle sugli altri tessuti organici. LAYCOCK, *Further Researches into the Functions of the Brain, The British and Foreign Medico-Chirurgical Review*, Iuly, 1885, pag. 185. CL. BERNARD, *Leçon sur les phénomènes de la vie*, p. 289. H. SPENCER, *Principes de Psychologie*. Trad. dall'inglese da RIBOT ed ESPINAS, I, pag. 552 segg.

[1]) Cf. L. HERMANN, *Allgemeine Nervenphysiologie*, 1879 (*Man. di Fisiol.* di Hermann, II, 1) pag. 186-193; PANUM, *Physiol. du tissu nerveax, du tissu contractile et du système nerveux* (in danese), Copenhagen, 1883, pag. 56. [Cfr. anche M. VERWORN, *Allgemeine Physiologie*, 5.ª ediz., 1909, Jena, e L. LUCIANI, *Fisiologia dell'uomo*, vol. III, cap. IV, 3.ª ediz., 1911, Milano].

**13.** *a*) *Ufficio del sistema nervoso.* — La *pianta* è quasi interamente occupata nella vita nutritiva; riceve e perde materia, cresce, si propaga, e ciò che le abbisogna per questa vita trova nei suoi pressi immediati, nè può vivere che a questa condizione: l'aria, l'acqua, la luce ecc. debbono raggiungere la superficie della pianta — perchè essa possa sussistere. La pianta è una specie di feto, nel seno materno della natura, e che non è ancora giunto a una vita indipendente ed individuale: il feto, infatti, riceve il suo nutrimento immediatamente dall'organismo materno Ma è una condizione della *vita veramente animale* che non tutte le cose vi si dispongano con tanta agevolezza.

L'animale, per soddisfare i propri bisogni, deve cercare, lavorare, lottare: deve, in conseguenza, affermarsi come un tutto di fronte all'universo, poter raccogliere la propria energia e dirigerla su punti determinati, e nello stesso tempo tener conto di circostanze ed avvenimenti che pel momento non lo riguardano in modo immediato. È in grazia del *sistema nervoso* che queste esigenze sono soddisfatte: per suo mezzo le diverse parti e le diverse regioni dell'organismo entrano in una stretta reciproca relazione, e se vi si aggiunge che la divisione del lavoro tra i diversi organi è ancora maggiore, si comprende che nell'animale l'organismo forma un tutto in un senso più stretto che nella pianta: esso può infatti ricevere azioni più diverse e rispondervi in una maniera più adatta al suo insieme. Un più elevato grado di vita richiede una maggiore ricchezza di organi e funzioni (per la divisione del lavoro) e una più forte centralizzazione (nel sistema nervoso): occorre che un organo possa agire di conserva con l'altro, e che l'organismo nel suo insieme sia capace di regolare la propria attitudine sulle circostanze del mondo esterno.

Certo, non si sono potuti ancora scoprire nervi in tutti gli organismi animali inferiori, e d'altronde un gran numero di piante eseguono azioni simili a quelle eseguite dagli animali superiori per mezzo del sistema nervoso: malgrado ciò, generalmente considerati [1]), si possono caratterizzare gli animali e le piante come formanti due tipi di vita, in reciproco rapporto d'azione, uno soltanto in modo immediato, l'altro in modo sia immediato che indiretto, con ciò che li circonda. Quanto più ci eleviamo nella vita animale, tanto più

---

1) Che questa antitesi tra piante ed animali non sia esatta che a condizione di considerare le cose in generale, risulta delle ricerche di DARWIN sulle piante rampicanti ed insettivore, come da fatti anatomici e fisiologici scoperti posteriormente.

grande è l'importanza che acquista il sistema nervoso, perchè l'azione reciproca che essa scambia col mondo esteriore si allarga, per la maggiore ricchezza di organi e di funzioni, in sfere sempre più vaste, e diviene conseguentemente sempre meno immediata, semplice ed istantanea.

*b) Movimenti riflessi.* — La più semplice forma di attività nervosa è il così detto *movimento riflesso*, pel quale un eccitamento, condotto da una fibra nervosa afferente verso un centro interno (cellula nervosa o gruppo di cellule cioè ganglio) vi provoca, a sua volta, un impulso che, per mezzo di una fibra efferente, mette in movimento un muscolo o qualche altro organo (p. es. una ghiandula). In ciò abbiamo lo schema semplice che sembra ripetersi in tutti gli stadi di sviluppo del sistema nervoso, ma in regioni giustapposte o sovrapposte estremamente numerose. Di regola, in fatti, il ganglio non manda solo fibre efferenti agli organi che debbono essere eccitati al movimento, ma dirige anche fibre afferenti od efferenti verso altri centri, che, in tal modo, ricevono stimolazioni da diverse parti: queste stimolazioni talvolta si rafforzano, tal'altra si arrestano scambievolmente. Anche il ganglio stesso esercita un potere d'arresto sulla stimolazione, giacchè si può dimostrare sperimentalmente che il processo nervoso si svolge più lentamente durante il suo percorso nell'encefalo e nel midollo che nei nervi periferici. Questo ritardo sembra permettere alla stimolazione di essere modificata dalla influenza di altre stimolazioni, prima di propagarsi più lungi, e questa elaborazione centrale degli eccitamenti esterni fa sì che il movimento provocato da essi non sia soltanto determinato da azioni puramente locali e momentanee, ma fino a un certo punto, anche da influenze provenienti da tutto l'organismo. I centri nervosi sono adunque organi di modificazione e di combinazione.

Un semplicissimo esempio di queste relazioni ci viene fornito dalle ventose della seppia [1]: ogni ventosa di ciascun tentacolo di questo animale ha il suo ganglio separato e può per conseguenza contrarsi e succhiare allorchè un oggetto venga a toccarlo isolatamente, e ciò può verificarsi anche quando il tentacolo sia separato dal resto dell'animale. Si ha in ciò una funzione nervosa sotto la forma più semplice: propagazione dell'eccitamento fino a un centro semplice, e in quest'ultimo trasformazione di un eccitamento

---

1) La citazione è tolta da CARPENTER, *Mental physiology*, pag. 50. Anche nelle piante si trovano movimenti che sembrano essere puri riflessi.

in un impulso motore. Tuttavia i gangli di tutte le ventose sono così ben connessi tra loro e con i centri superiori dell'animale (l'anello esofageo) che questo quando abbranca un oggetto con l'intero tentacolo, può mettere in simultanea attività tutte le ventose: la funzione elementare isolata diventa allora un termine di tutto un sistema di funzioni.

Si può dimostrare, anche negli animali più elevati, l'esistenza di queste relazioni tra i centri inferiori e i superiori, benchè la connessione più intima e la mutua dipendenza rendano tali relazioni tanto più difficili a scorgersi quanto maggiormente si risale nella serie. Negli animali a sangue freddo (come la rana, che per questa ragione si preferisce nelle esperienze fisiologiche), l'indipendenza dei centri inferiori è maggiore che negli animali a sangue caldo, e nella serie di quest'ultimi tale indipendenza è maggiore negli uccelli e nei conigli, che nella scimmia, e sopratutto nell'uomo. La completa ablazione degli emisferi cerebrali non può essere tollerata che da animali in cui il cervello propriamente detto non ha raggiunto un grado superiore di sviluppo, mentre i mammiferi superiori periscono rapidamente quando vengano privati completamente dei due emisferi. Del resto i centri nervosi si trovano negli animali superiori meglio protetti che negl'inferiori, nei quali sono sovente situati, senza speciali protezioni, prossimamente alla superficie del corpo.

*c) Centri nervosi secondari.* — Gli organi della vita vegetativa sono collegati mercè fibre afferenti ed efferenti al midollo spinale ed all'encefalo, che ne regolano le funzioni. Alcuni di questi organi, per esempio il cuore e l'intestino, hanno la facoltà di produrre movimenti spontanei, facoltà che può essere impedita da un'azione dei centri. Un cuore di rana, separato con l'ablazione, continua durante parecchie ore a battere, provando così la sua indipendenza relativa dai centri superiori; esperienze (fatte su cani e su conigli) hanno dimostrato che il polso batteva più rapidamente quando il cuore era liberato della sua connessione col midollo allungato, mercè la recisione del nervo vago. Sotto l'influenza di un forte spavento, il cuore del coniglio s'arresta, per battere in seguito più rapido di prima; ma dopo la sezione del nervo vago, non si nota più alcuna influenza esercitata sui battiti del cuore. Lo stesso avviene dell'intestino: i movimenti peristaltici possono continuare dopo la sezione delle fibre comunicanti coi centri superiori. Questi fenomeni si spiegano, secondo alcuni, per influenza dei centri nervosi, che si troverebbero situati nel tessuto car-

diaco e nei muscoli dell'intestino; secondo altri perchè i muscoli del cuore e dell'intestino possiederebbero la facoltà di muoversi spontaneamente, senza bisogno di eccitamenti provenienti da un organo nervoso.

Il *midollo spinale* è una sede importante di movimenti riflessi. Nella rana decapitata si possono, con l'eccitazione sufficientemente intensa di un punto qualunque della cute, provocare riflessi in tutte le direzioni; sono notevoli in questi movimenti la coordinazione e la finalità. I riflessi che è stato possibile, con la sezione del midollo spinale e con l'eccitazione di parti situate al disotto della sezione stessa, provocare in mammiferi, sono apparsi, fino ad un certo punto, coordinati, ma non così adeguati come nella rana: negli animali superiori il midollo spinale appare sempre più ridotto all'ufficio d' intermediario tra l' encefalo e le parti esterne dell' organismo.

Nel *bulbo* sono localizzati una quantità di centri importanti per la conservazione della vita, i quali possono funzionare indipendentemente dalle parti superiori dell'encefalo, e mettere in gioco, con movimenti riflessi, meccanismi assai complicati: tali sono il centro respiratorio, quelli del sistema regolatore dei movimenti cardiaci, dei nervi vaso-motori (centro vaso-motore), della secrezione salivare, della deglutizione, ecc.

Una rana privata del suo cervello, ma che abbia conservato il mesencefalo (gangli cerebrali situati innanzi al bulbo), sembra ancora in possesso degli apparecchi motori necessari all'esercizio dei movimenti spontanei, ma non si muove, a quanto pare, che soltanto se una eccitazione sensitiva determinata la spinge a farlo: essa manca di attitudine a prendere una iniziativa, e conserva, sulla rana ridotta al solo midollo spinale, il vantaggio di poter venire spinta al movimento da eccitazioni sensitive più leggere, e, per conseguenza, d'essere meno passiva. Mentre, infatti, la rana che possiede soltanto il midollo spinale non è naturalmente eccitata dalla luce e cade al fondo dell'acqua quando vi sia gettata, quella che è provvista ancora del suo *mesencefalo* evita l'ombra troppo cupa, e se la si getta nell' acqua, l' eccitazione prodotta dal movimento delle molecole liquide, la fa nuotare; però essa ha sempre bisogno di un eccitamento esterno, per muoversi. Analoghi fenomeni si riscontrano negli uccelli e mammiferi, quando sopravvivono all'ablazione degli emisferi cerebrali: essi mancano d'iniziativa e di capacità a trarsi d'impaccio in casi un po' difficili, ma, per converso, eccitazioni sensitive elementari isolate provocano in essi movimenti che sono,

in parte, molto complicati. Un piccione privo di emisferi cerebrali percepiva ancora le eccitazioni luminose e sonore, e regolava secondo esse i propri movimenti, per esempio seguendo con l'inclinazione della testa un lume che si spostava. In quanto all'importanza fisiologica del cervelletto essa non è ancora nota con certezza: alcuni autori ammettono che esso collabori alla coordinazione e alla combinazione dei movimenti [1]).

*d*) *Il cervello.* — L'ufficio riservato alla parte più importante dell'encefalo, cioè al *cervello propriamente detto,* non può essere che questo: elaborare e combinare gli eccitamenti elementari ricevuti dal midollo allungato e dai gangli cerebrali, e mettere in gioco, conformemente al risultato di tale elaborazione, gli apparecchi motori preparati in queste parti inferiori dell'encefalo. Il cervello forma la chiave di vôlta dell'ingegnosa costruzione del sistema nervoso; quanto più ci avviciniamo ad esso, tanto più i rapporti divengono complicati e si moltiplicano le cellule nervose e le fibre di connessione. La varietà delle cellule cresce d'altronde come la loro connessione tra di loro e con gli organi inferiori: si trovano così disposte vie che rendono possibile la reciproca azione maggiormente combinata fra i diversi impulsi. Se si pensa che ogni eccitamento produce nelle cellule organiche una scarica d'energia potenziale, e che l'effetto di tale scarica in ogni cellula, può combinarsi nel cervello coi risultati di milioni di altre cellule [2]), si prova un senso di vertigine all'idea di tutte le combinazioni che vi si rendono possibili.

La questione se il cervello funzioni come unità, o se le diverse funzioni sono legate ciascuna alla propria sede speciale, ha avuto varie risposte ed è ancora oggi dibattuta tra i fisiologi. GALL, fondatore della frenologia, professò una localizzazione molto particolareggiata di tutte le facoltà dell'anima; ma con la sua mancanza di critica e con la sua fantastica cranioscopia, gettò il discredito sull'idea di localizzazione. La reazione contro la sua teoria è rappresentata da FLOURENS, che concluse dalle sue esperienze che qualunque

---

[1]) [Non possiamo a meno però di ricordare l'opera di L. LUCIANI, cui spetta il grande merito di avere edificato su una salda base sperimentale una dottrina completa, e sinora inconcussa, sulle funzioni cerebellari].

[2]) MEYNERT e BAIN hanno calcolato, ciascuno per conto proprio, il numero delle cellule nervose della corteccia cerebrale umana ad un miliardo (MEYNERT, *Zur Mechanik des Gehirnbaues*, Vienna, 1874, p. 7). « Un pezzo di sostanza grigia situata alla superficie di una circonvoluzione cerebrale, e non più grossa di una piccola testa di spillo racchiude le parti di più miliardi di fibre nervose ». BEALE citato da MAUDSLEY, *Physiol. de l'esprit,* trad. franc., p. 110.

parte degli emisferi poteva essere lesa o asportata, senza che nessuna funzione cerebrale venisse a scomparire.

Questa teoria durò circa un quarto di secolo, e durante tal periodo non fu scossa che dalla scoperta di BROCA, della sede dei centri importanti del linguaggio e della parola nella terza circonvoluzione frontale dell'emisfero sinistro (1861). (Più tardi si è stati indotti ad attribuire a questi organi una estensione un po' più considerevole nell'emisfero stesso). Con le ricerche di FRITSCH e di HITZIG (1870), comincia un nuovo periodo per la fisiologia cerebrale. Questi scienziati credettero di poter dimostrare che la stimolazione di determinati punti della corteccia cerebrale provoca movimenti determinati in alcune parti del corpo. Dopo di essi, HERMANN MUNK si dedicò sopratutto a scoprire organi determinati per la facoltà di comprendere e di riconoscere le impressioni sensitive elementari (sfera visiva, auditiva, ecc.). Vi sarebbe dunque una ragione per ammettere di nuovo una localizzazione, una divisione di lavoro nel cervello, ma con questa differenza che non si localizzerebbero più che le facoltà elementari della psiche, i nervi sensoriali e motori [1]). Ma, anche con questa restrizione, la nuova teoria della localizzazione non resta incontrastata. Basandosi su una serie di lunghe ed accurate ricerche, GOLTZ ha sottoposto alla critica la rinnovata teoria della localizzazione, ed adottò una posizione intermedia tra la teoria di FLOURENS e quella nuova: egli non nega la possibilità d'una localizzazione delle diverse funzioni cerebrali, e contesta l'esattezza della teoria di FLOURENS, secondo la quale ogni parte del cervello sarebbe capace di supplire a ciascuna delle altre. L'ablazione di parti considerevoli dei due emisferi è seguìta da un indebolimento durevole dell'intelligenza: ma, per quel che riguarda l'indebolimento di alcune funzioni sensoriali e motrici che accompagna la ablazione di determinate zone della corteccia cerebrale, GOLTZ lo spiega in parte coi fenomeni d'arresto provocati dall'operazione. Se la lesione non è molto estesa l'animale si ristabilisce, ciò che la teoria della localizzazione non può spiegare che in modo poco naturale, supponendo che nuovi centri speciali si formino nelle regioni cerebrali dove prima non esisteva nulla di simile [2]); l'azione

---

1) « L'intelligenza ha per sede tutta la corteccia cerebrale e nessuna zona in particolare, poichè essa è il risultato di tutte le rappresentazioni che derivano dalle percezioni sensitive » (M. MUNK, *Ueber die Funktionen der Grosshirnrinde*, Berlino, 1881, p. 73).

2) GOLTZ, nell'*Archiv für Physiologie* di PFLÜGER, XX e XXVI.

durevole, prodotta dall'ablazione di parti più considerevoli degli emisferi, consiste secondo GOLTZ in un debilitamento generale della facoltà di percepire e di muoversi. Asportando le parti anteriori degli emisferi sono sopratutto lesi i movimenti: il cane non può più nè mangiare, nè bere, ma soltanto leccare; i movimenti della lingua s'intorpidiscono; l'andatura è incerta, e l'animale non può più mantenere con le zampe anteriori le ossa che gli si buttano. Asportando invece la metà posteriore degli emisferi, s'indeboliscono il senso della vista ed il tatto: non si producono, indubbiamente, cecità o anestesia propriamente dette, ma l'animale non può più interpretare le impressioni sensitive [1]). Nel tempo stesso GOLTZ notò, nella maggioranza dei casi, che i cani, cui si era fortemente lesa la parte anteriore degli emisferi, si mostravano più irrequieti ed eccitabili di prima, mentre una forte lesione della parte posteriore rende calmi e docili anche quelli che avevano precedentemente un carattere ribelle [2]). I risultati della fisiologia sperimentale del cervello sembrano concordare interamente con quelli dello studio delle malattie cerebrali [3]).

In tutta questa questione, ciò che non bisogna perdere di vista è la natura estremamente complicata dei processi che hanno luogo nel cervello. Questo, per mezzo di fibre nervose, è collegato in modo ininterrotto agli altri centri nervosi e, per ciò stesso, a tutte le parti dell'organismo; nel tempo stesso una infinità di altri processi s'intrecciano in mezzo alle sue stesse parti. Alcune fibre nervose collegano gli emisferi ai centri inferiori, altre gli emisferi tra loro, altre infine le diverse parti di uno stesso emisfero: per questa ragione è già inverosimile che si debba continuare fino in fondo questa separazione netta e precisa tra i diversi centri sensoriali e motori, intrapresa da qualche scienziato recente. I processi che avvengono nella corteccia cerebrale (nella massa grigia che ricopre la superficie del cervello, e che si compone di cellule), sono forse

---

[1]) GOLTZ, nell'*Archiv* di Pflüger, XLII, pag. 432 seg.

[2]) GOLTZ, *ibid.*, p. 464 seg. — Si è notato negli uomini un accentuato cambiamento nel carattere in coincidenza con la presenza di tumori nella parte anteriore del cervello. LEIDEN e JASTROWITZ, *Beiträge zur Lehre von der Lokalisation im Gehirn.*, Lipsia e Berlino, 1883, p. 33 seg.

[3]) Si troverà un buon sommario delle localizzazioni ammesse dalla maggior parte degli scienziati in ROBERT TIGERSTEDT, *Hjärnan sasom organ för tankan*, Stoccolma, 1889, p. 71-97. Si troveranno i risultati clinici in LEYDEN e JASTROWITZ. [Come pure si consultino i diversi grandi trattati moderni di fisiologia (LUCIANI, NAGEL ecc.) e di neuropatologia (LEWADOWSKY) ecc.].

anche così complicati che non si può neppure affermarvi la distinzione di centri sensoriali (afferenti) e motori (efferenti). Finchè la localizzazione esiste realmente, sembra non essere applicabile che ai processi più elementari, che possono avere grande importanza per preparare i processi più complicati, ai quali sono legati i nostri fatti di coscienza, ma che, di per sè stessi, non comportano di essere senza restrizione messi in paragone con questi ultimi.

Per dare un'idea anche più esatta della complicazione delle azioni reciproche che hanno luogo nel cervello e in tutto il sistema nervoso in generale, bisogna ancora notare che ogni cellula nervosa isolata, con le ramificazioni e i filamenti che ne partono, costituisce, secondo un gran numero di anatomici, un piccolo insieme che si è chiamato *neurone*. Si ammette in questo caso che non esiste alcun nesso anatomico continuo tra i differenti neuroni, isolatamente considerati, nè fra essi e gli organi ai quali mettono capo; le ramificazioni delle diverse cellule della corteccia cerebrale sono intrecciate fra loro « come i rami di una foresta selvaggia » e agiscono una sull'altra per semplice contatto, senza che le ramificazioni o i filamenti che si originano da una cellula vadano a finire in un'altra [1]).

*e) Il cervello e i centri inferiori.* — Alcuni esempi ci mostreranno i rapporti fisiologici del cervello con gli altri centri nervosi. Lo studio dei disturbi della parola sembra aver condotto al risultato che nelle regioni dell'encefalo, situate sotto la superficie del cervello, si trovano soltanto gli apparecchi che servono all'esecuzione meccanica e alla combinazione dei movimenti sonori, mentre la formazione propriamente detta delle sillabe e delle parole articolate avverrebbe nella corteccia del cervello. I suoni primitivamente emessi dal bambino hanno forse anche le condizioni del loro meccanismo nel solo bulbo, mentre i suoni completi che formano il linguaggio di un popolo, che sono combinati in sillabe e parole ed hanno per condizione lo sviluppo dell' intelligenza, suppongono l'intervento di centri più elevati [2]). — I movimenti che derivano dal mesencefalo, dal bulbo e dal midollo spinale, presentano il carattere di semplici riflessi; al contrario, i movimenti

1) Cf. L. Edinger, *Vorlesungen über den Bau der nervösen Zentralorgane des Menschen und der Tiere*, 6.ª ed., Lipsia, 1900, pag. 24 seg.

2) Ad. Kussmaul, *Les troubles de la parole*, trad. del D.r Rueff, Parigi, J. B. Baillière, 1884.

volontari, che suppongono sempre più o meno delle rappresentazioni chiare dei movimenti, non si realizzano che con l'intervento del cervello [1]. — Mentre gli eccitamenti sensitivi elementari, come abbiamo detto avanti, esercitano la loro influenza anche sugli animali privati di cervello, gli eccitamenti non possono essere veramente riconosciuti e compresi che quando il cervello è intatto: dopo una grave lesione dei due lobi occipitali, un cane non comprende più il senso di ciò che ode e di ciò che vede; esso non fugge più quando lo si minaccia con la frusta, non bada al suo cibo se non è collocato al posto abituale, non si spaventa del rumore, non ode quando lo si chiama, non è disturbato dal fumo di tabacco, e mangia senza segni di ripugnanza il cadavere di un altro cane; invece eviterà gli ostacoli collocati sulla sua strada, e fuggirà una luce troppo viva. GOLTZ e MUNK descrivono lo stato di un tale animale quasi con le stesse parole [2].

Tuttavia il cervello non ha soltanto una relazione positiva coi centri inferiori, ma ne ha ancora una negativa, perchè può arrestarne l'attività. È perciò che le funzioni vegetative si compiono più intensamente durante il sonno, in cui il cervello non interviene quanto nello stato di veglia, ed anche negli animali, nei quali esso non occupa un posto così elevato come negli animali superiori, si nota questa influenza inibitrice: quando per es. la rana decapitata si è rimessa dell'operazione, la sua motilità spontanea è maggiore di prima; negli animali anche meno elevati, come il granchio d'acqua dolce, si trova una motilità spontanea dopo l'ablazione dei centri superiori [3]: l'autonomia dei centri inferiori è in questo animale maggiore che nella rana. I centri inferiori rispondono alle eccitazioni più facilmente che i superiori; ciò in sè non è che la conseguenza del lungo processo che debbono subire le eccitazioni nei centri superiori: esse debbono, per così dire, essere confrontate con tante altre concomitanti, che ciascuna di esse non raggiunge il suo scopo così facilmente e perfettamente come negli organi meno complicati.

La maggiore vivacità con cui si compiono i processi nervosi inferiori, dopo l'ablazione dei centri superiori, si spiega, secondo al-

1) MUNK, pag. 51 e seg. Cf. GOLTZ, nell'*Arch.* di Pflüger, XXVI, pag. 6.

2) GOLTZ, nell'*Arch.* di Pflüger, XXVI, pag. 42 seg.; MUNK, loc. cit., pag. 29.

3) I. WARD, *Some notes on the physiology of the nervous system of the freshwater crayfish*, *Journal of Physiology*, II, 3, pag. 226 [Cfr. WINTERSTEIN, *Handb. d. vgl. Physiol.*, vol. 4].

cuni, perchè la quantità di attività nervosa destata nel centro inferiore dal nervo afferente si spanderebbe sopra un campo più ristretto, provocando, per conseguenza, effetti più rapidi e più potenti. Non si possono però spiegare così tutti i fenomeni. Una forte attività cerebrale, come quella che si manifesta a proposito degli eccitamenti sensitivi istantanei e violenti, delle emozioni e del lavoro mentale, sembra precisamente agire sui centri inferiori in modo tale che le eccitazioni dirette non producono più i loro effetti consueti [1]).

Per questa funzione inibitrice, ciò che avviene nei centri superiori acquista importanza relativamente ai centri inferiori. Per prendere un esempio semplice, è noto che un eccitamento sensitivo improvviso può impedire lo sternuto; una emozione o un dolore vivo arrestano (per influenza del cervello, esercitata a traverso il bulbo ed il nervo vago) i movimenti cardiaci e provocano così la sincope; una forte paura può impedire la secrezione salivare, e su questa circostanza si fondava il « giudizio di Dio » che faceva considerare colpevole l'accusato che poteva tenere in bocca una bacchetta senza bagnarla. Una impressione improvvisa e violenta può arrestare le doglie del parto, ed una azione sul nervo splancnico può produrre lo stesso effetto sui movimenti peristaltici dell'intestino. Non sono solo le impressioni sensitive isolate che provocano così fenomeni di arresto: anche funzioni cerebrali più complesse esercitano la stessa influenza, e in un altro capitolo vedremo ancora meglio come una buona parte del dominio della volontà dipende da ciò. Pel momento, bisogna ancora notare che i fenomeni d'inibizione sono tanto maggiori quanto più l'organismo è vigoroso, mentre sono più deboli nella stanchezza; lo stato dell'organo centrale ha in ciò una influenza decisiva: se esso è stanco, mal nutrito, eccitato dal freddo, dalla stricnina o da altri veleni, il movimento riflesso guadagna in rapidità, in intensità ed in estensione. Nei « neurastenici » in cui lo stato morboso è legato a disturbi della nutrizione muscolare e nervosa, si nota una forte tendenza ai riflessi e agli spasmi. Se si vuol parlare di riflessi (nel senso di scariche immediate) per lo stesso cervello [2]), si può dire che esso è

---

[1]) ECKHARD, *Physiol. des Rückenmarks* (Hermann, II, 2, pag. 37).

[2]) Dopo che MARSHALL HALL ebbe svolta (1883) la nozione del movimento riflesso (il fenomeno era già stato descritto da DESCARTES), LAYCOCK (*On the reflex action of the brain, The British and Foreign Medical Review*, 1845) mostrò che questa nozione poteva anche trovare applicazioni nella fisiologia dell'encefalo. Lo stesso

un piccolo mondo che, nelle sue miriadi di cellule e di fibre, ha mezzi sufficienti per produrre un rafforzamento o una inibizione interni, per produrre conflitti intimi e una lotta per la supremazia fra tutti gli impulsi che in esso possono nascere.

**14.** *Definizione provvisoria dei caratteri della vita cosciente.* — Dal punto di vista puramente *fisico*, che la fisiologia riconosce ugualmente per suo, tutto quanto avviene nel sistema nervoso, anche nei centri più elevati, è una trasformazione di forza, avendo l'eccitamento, che proviene dal mondo esterno o dall'interno dell'organismo, per effetto la scarica della forza di tensione immagazzinata nel sistema nervoso. In linguaggio *fisiologico* la stessa cosa si esprime così: l'eccitamento provoca una reazione che consiste sia in un movimento muscolare, sia nella secrezione di una glandola, sia nel processo più esteso, compiuto nei centri del sistema nervoso. Ora, per alcuni dei fenomeni compresi sotto questi punti di vista, sembra giusto dovere ammetterne ancora un terzo, cioè il punto di vista *psicologico*, perchè al processo fisico-fisiologico sono collegati alcuni stati di coscienza. Sorge ora la questione dei rapporti che esistono tra questi diversi punti di vista.

Per poter rispondere, ci manca ancora qualche dato: di fatti, mentre abbiamo dato un saggio delle nozioni della fisiologia che hanno qualche importanza pel nostro problema, non abbiamo ancora definito più completamente i fatti di coscienza; per conseguenza non è stato ancora nettamente indicato il punto di vista *psicologico*. Descrivere i caratteri della vita psichica è la mira di tutte le ricerche che seguono, e perciò è impossibile farlo ora. Nondimeno, poichè io ho preferito trattare il problema generale dei rapporti dell'anima e del corpo, prima delle questioni psicologiche speciali che presuppongono in diversi modi una soluzione di questo problema, non mi rimane che descrivere qui *provvisoriamente* i fenomeni psicologici.

Tanto della coscienza in generale che delle sue forme speciali o dei suoi elementi in particolare (per es. i colori e i suoni) è impossibile dare una descrizione o una definizione, perchè sono fatti fondamentali che non possono riferirsi a nulla di più semplice e di più chiaro; ciò però non vuol dire che non si possa metterne in rilievo i più importanti caratteri: si può, per es., dirigere l'at-

---

concetto è espresso da GRIESINGER nel suo articolo *Ueber psychische Reflexaktionen* (*Archiv für physiologische Heilkunde*, 1843).

tenzione sui *casi limiti*, in cui la coscienza sta per passare nell'incosciente; si possono osservare e approfondire i *casi di transizione* dalla coscienza debole e sicura a quella forte e chiara, e cercare da che cosa sono preparati gli stati superiori.

Uno stato completamente uniforme e sempre uguale tende a sopprimere la coscienza. Impressioni monotone (come il mormorio di una sorgente e altre analoghe) provocano l'assopimento: quanto più si eliminano cambiamento e diversità, tanto maggiormente il cosciente cede il campo all'incosciente. Il limite fra questi due stati è formato dalla concentrazione in un sol punto. Già THOMAS HOBBES, fondatore della psicologia inglese, diceva che sentire continuamente una sola ed unica cosa equivale a nulla sentire [1]).

Con un'azione uniforme, come per es. strisciando regolarmente sul corpo di un individuo con la mano dal basso in alto e dall'alto in basso, o costringendolo a fissare la sua attenzione su di un unico punto, si può farlo passare a uno stato *ipnotico*, stato che si distingue dal sonno naturale pel fatto che l'individuo si mostra impressionabile e docile alle suggestioni ed agli ordini di altri. Ciò che ha interesse per noi, in questo fatto, non è lo stato propriamente ipnotico, ma le condizioni che inducono l'abolizione della coscienza normale. Colui che per primo scoprì l'ipnotismo, JAMES BRAID, dà come condizione di questa abolizione il « monoideismo » [2]), cioè la concentrazione in una rappresentazione unica. Occorre un certo sviluppo della vita cosciente perchè si renda possibile questa concentrazione in una rappresentazione o sensazione unica: quando la facoltà di concentrarsi è troppo debole, e la mente troppo agitata o troppo eccitata, la coscienza ordinaria non potrebbe per tal mezzo essere abolita. Ciò avviene tanto più facilmente quanto più la coscienza è isolata da nuovi eccitamenti e abbandonata al suo stato interno. Un uomo, non legato al mondo esterno che con la mediazione di un solo occhio, essendo cieco dell'altro, sordo di ambo gli orecchi e anestetico in tutto il resto del corpo, si addormentava quando gli si chiudeva l'occhio sano [3]).

Il *mistico* consegue una, per lo meno approssimativa, abolizione

---

[1]) *De corpore*, XXV, 5. — Cf. già JACOB BÖHME, e più tardi LEIBNIZ, *Monadologie*, § 24. Consultare la mia *Storia della filosofia moderna*.

[2]) Cf. PREYER, *Die Entdeckung des Hypnotismus*, Berlino 1881, pag. 41 seg., 81; RICHET, *Le somnambulisme provoqué* (nel suo libro *L'homme et l'intelligence*, Parigi, 1884); A. LEHMANN, *Die Hypnose*, Lipsia, 1890, pag. 44 seg.

[3]) FOSTER, *Textbook of Physiology*, 5.ª ed., pag. 1117.

della coscienza, assorbendosi con entusiasmo nell'unico pensiero della divinità, considerata come l'essere assolutamente uno, immutabile e semplice. Più sostenuta è l'attenzione, e profonda la concentrazione di pensiero con cui questa idea è mantenuta nella coscienza, più ogni altra imagine o sensazione è respinta, e da quel momento la coscienza sarà spesso interamente abolita, benchè sembri che mistici esercitati possano lungamente persistere in uno stato prossimo al puro « monoideismo », che essi chiamano « estasi », e che è situato ai confini della coscienza. L'estasi, soppressione dello stato normale determinato da differenze interne ed esterne, è descritto come uno stato assolutamente semplice [1]). La differenza tra il mistico e l'ipnotizzato sta in ciò: mentre lo stato del primo è determinato prevalentemente dall'interno per la direzione predominante del pensiero e del sentimento, e per la tensione della volontà con la quale il pensiero è fissato sull'assolutamente uno, nel secondo la concentrazione che abolisce la coscienza normale è prodotta principalmente da un'azione esterna, ed è per questo che il mistico non è accessibile alla suggestione di altri, nella misura dell'ipnotizzato: il mistico vive nella sua propria idea; la coscienza dell'ipnotizzato è aperta a tutte le idee che vengono a presentarvisi [2]). Tuttavia misticismo ed ipnosi possono collegarsi l'uno all'altra con una serie di forme intermedie, e molti mistici si sono giovati dell'ipnosi come mezzo per raggiungere l'estasi quando non potevano farlo per una via più efficace.

La coscienza si sveglia dal sonno o dallo stato di dispersione per le variazioni che prova; desta, essa si aguzza e si eleva con opposizioni e mutamenti: il freddo è maggiormente avvertito uscendo da una camera calda; la luce appare più viva quando si esce da una profonda oscurità; noi non abbiamo pienamente coscienza della calma e del riposo che quando usciamo da una città rumorosa, o da un penoso lavoro. La vita cosciente è nata e si è sviluppata durante la lotta degli esseri per l'esistenza, lotta feconda di opposizioni aperte e di grandi cambiamenti. Quando le circostanze non mutano e non esigono per conseguenza veruna modificazione nel modo d'agire degli esseri viventi, può bastare l'attività incosciente

---

1) V. p. es. Plotin, *Ennéad*, VI, 11 (ἔκστασις καὶ ἅπλωσις καὶ στάσις). L'espressione di « visione » non è più appropriata, dice Plotin, perchè il soggetto per designare questo stato, forma assolutamente tutt'uno con l'oggetto.

2) V. il mio lavoro *Ueber Wiedererkennen, Association und psychische Aktivität, Wierteljahrsschrift für wissensch. Phil.*, XIV, 305 seg.

od istintiva: ma la novità può reclamare una nuova azione e, per conseguenza una interruzione degli stati abituali istintivi, e ad una tale interruzione si rannoda l'origine e l'elevazione della coscienza.

Però il cambiamento e l'opposizione sono per sè stessi ancora insufficienti: essi producono una scossa brusca, una sorpresa; ma se il loro effetto non fosse conservato, rassomiglierebbero a un raggio di luce rapidamente svanito. Si potrebbe concepire un essere vivente organizzato in modo che, di tanto in tanto, nascano in esso sensazioni affatto isolate: questi bagliori separati non corrisponderebbero alle sensazioni che noi proviamo nella nostra vita cosciente, in cui gli elementi non sono già isolati l'uno dall'altro, ma stanno in connessione più o meno intima dal principio alla fine. Tale connessione è necessaria anche perchè le singole impressioni possano avere ciascuna un valore, la qual cosa esige che la differenza o l'opposizione di ciascuna di esse relativamente alle altre (simultanee o antecedenti) sia abbastanza forte. Gli stati antecedenti debbono adunque poter essere *conservati* o *riprodotti*, e gli elementi dati simultaneamente debbono venir *conservati insieme*, perchè una continuazione e una azione reciproca tra i diversi elementi si renda possibile. Questa verità viene confermata dal fatto che la mancanza di connessione e di reciproca azione interna tra gli elementi psichici è il sintomo di un inizio di dissoluzione della vita cosciente; l'associazione e la comparazione di idee diverse cessano a poco a poco nel decorso progressivo della malattia mentale, fino alla completa assenza d'imagini e di idee: le impressioni sensitive non vengono più elaborate, la memoria è quasti estinta, e il linguaggio in gran parte abolito [1]). Tuttavia l'assenza di connessione non è soltanto la caratteristica della dissoluzione patologica della coscienza, ma è anche quella del suo periodo iniziale: la coscienza del bambino rassomiglia ad una serie di scintille o di elementi che sorgono sporadicamente, di cui la mutua relazione è lassa ed esteriore, ed anche nel lento ridestarsi dal sonno o da una sincope, si può osservare uno stato particolare di coscienza caotica, con particolare assenza di connessione, finchè non ritorna ad apparire la coscienza veramente chiara e precisa.

---

[1]) Cf. Griesinger, *Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten*, Stuttgart, 1861, p. 323-351; K. Pontoppidan, *Quatre études psychiatriques*, Copenhagen, 1891, 34 e seg.; Tigerstedt, *Le cerveau*, pag. 120 seg. Tuttavia non tutte le specie di malattie mentali finiscono nello stesso modo. Fr. Lange, *Lex principaux groupes de maladies mentales*, Copenhagen, 1894, pag. 85.

Dai due limiti che abbiamo così assegnato alla vita cosciente consegue che essa può definirsi una unità che non esclude la molteplicità, il cambiamento e la diversità, o al contrario, una molteplicità che non esclude l'unità. Le diversità che si rivelano nella coscienza, che pervengono nel suo dominio, e senza le quali non potrebbe sussistere, debbono per altro sempre esser mantenute ed aggruppate insieme. La nozione di *coscienza considerata come attività di aggruppamento* rende ragione nel contempo a questi due aspetti.

Ritroveremo questo stesso carattere con lo studio diretto dei nostri stati di coscienza.

I fenomeni di coscienza si distinguono dai fenomeni materiali perchè una molteplicità è possibile *simultaneamente* nella coscienza, senza che gli elementi siano perciò esteriori tra loro nello spazio, mentre, all'opposto, ogni molteplicità materiale risulta di elementi spazialmente separati. Quanto io odo un suono complesso, le sue diverse parti non sono separate nello spazio; esse sono *tenute insieme* nella mia coscienza, in un solo e medesimo istante. Lo stesso avviene quando io percepisco in un sol tratto un oggetto a più colori: le diverse sensazioni di colore sono riunite in un tutto ordinato. La percezione del *cambiamento*, per esempio quella di un mio movimento o di una melodia, suppone un'attività sintetica e aggruppativa. Ciò che vi è qui di immediatamente dato, sono soltanto gli eccitamenti particolari successivi (provenienti dal membro mosso o dalle onde aeree); la percezione del movimento o del cambiamento come totalità, non si produce che in virtù della memoria. In ogni *ricordo* interviene una sintesi di questo genere, perchè si tratta di un avvenimento o di una rappresentazione attuale che forniscono l'occasione di ricordare le impressioni passate. La memoria è una delle più importanti forme dell'attività sintetica della coscienza, e può, ben a ragione, dirsi il fenomeno psichico fondamentale: perciò S. Agostino diceva che l'anima forma una sola cosa con la memoria (*animus est ipsa memoria*). L'unità della coscienza si manifesta in modo intimo soprattutto quando il fatto di cui ci si ricorda è immediatamente riconosciuto. La stessa unità sintetica si manifesta in ogni comparazione (percezione di rassomiglianza, di differenza, o di entrambe): di fatti, ciò che si compara sono elementi diversi (sensazioni, rappresentazioni, ecc.) che sono tenuti insieme, e non si mostrano rassomiglianti o differenti che per questa ragione; perchè elementi appariscano simili o diversi, è necessario che siano compresi insieme in uno stesso e solo pensiero, in un unico e medesimo atto di coscienza.

Il carattere in parola si trova anche nel *sentimento del piacere e del dolore*: un sentimento doloroso nasce dalla separazione o dalla scissione del nostro essere, ciò che è letteralmente vero pel dolore psichico prodotto dalla lacerazione di un tessuto organico: se il nostro essere non possedesse unità, il dolore sarebbe inesplicabile. Lo stesso dolore morale o ideale non si spiega diversamente. Il rammarico deriva dall'opposizione netta che esiste tra la realtà della perdita e l'idea del valore dell'oggetto perduto; nella delusione, si nota il contrasto tra quello che attendevamo e ciò che abbiamo realmente ottenuto; nel dubbio, il dolore nasce dell'alternativa di due termini contrari che volgono più o meno la mente in sensi opposti. Il dolore, fisico o morale, è segno di una dissoluzione, mentre il piacere sembra essere legato a un equilibrio armonico degli elementi che costituiscono il nostro stato.

L'attività sintetica apparisce anche nella *volontà*: ogni volizione implica una concentrazione, perchè tutte le idee e tutti i sentimenti si orientano verso un determinato scopo. Questo aggruppamento avviene ugualmente tanto nell'istinto che nella tendenza e nella risoluzione. È forse qui che il carattere citato si applica meglio: se per volontà intendiamo la coscienza nella sua facoltà attiva, possiamo chiamare giustamente volontà questa attività sintetica, in tutte le sue forme. Non dimentichiamo pertanto che l'attività sintetica non produce da sè la sua materia: occorre che vi siano elementi suscettibili di essere raggruppati. Così la vita cosciente presenta due aspetti, uno passivo, attivo l'altro, di cui lo studio del reciproco rapporto è l'oggetto della psicologia speciale.

Aveva dunque ragione KANT di caratterizzare la coscienza chiamandola una *sintesi*, funzione che unisce insieme diversi elementi. Fin dall'origine, la coscienza riveste questo carattere di sintesi, poichè in ogni stato, elementi molteplici si trovano legati in unità e in coesione; ma soltanto in seguito ci avvediamo, per riflessione e per ragionamento, dell'attività stessa che opera la connessione. Quando la coscienza si eleva ad una chiarezza perfetta, trova la propria opera nel pieno suo compimento, e noi desumiamo l'esistenza di questa attività dalla natura dell'opera stessa, ciò che KANT stesso aveva riconosciuto, quando scriveva che la sintesi proviene da una « funzione cieca, quantunque indispensabile, dell'anima, senza la quale non avremmo assolutamente alcuna conoscenza, ma di cui noi non abbiamo che raramente vera coscienza » [1]).

---

[1]) *Kritik der reinen Vernunft*, 1.ª ed., pag. 78, ed. Kehrbach, pag. 95 (v. la mia

Nella storia della psicologia, troviamo che, a seconda delle diverse direttive seguite, si è accordata diversa importanza ai due grandi aspetti presentati dalla natura della coscienza. La *scuola tedesca* (LEIBNIZ, KANT e i suoi seguaci) fece di preferenza risaltare l'unità, la connessione, l'attività; la *scuola inglese* (specialmente HUME e JAMES MILL) rilevò soprattutto il lato passivo e ricettivo, la molteplicità degli elementi. Mentre l'unità di coscienza era, agli occhi della scuola tedesca, una forza originale che organizzava o forse anco produceva gli elementi, per la scuola inglese non era che il risultato del raggruppamento e della combinazione di essi. La scuola tedesca fu facilmente trascinata dalla psicologia nella metafisica; dal canto suo, la scuola inglese applicò spesso alla vita psichica analogie ingiustificate tolte dalla natura esterna.

**15.** *Paragone tra la coscienza e il sistema nervoso.* — Se proviamo ora a fare un confronto tra l'attività della coscienza, quale l'abbiamo testè provvisoriamente descritta, e le funzioni del sistema nervoso, troveremo una grande copia di tratti paragonabili: si può persino dire che la natura si sia essa stessa curata di soddisfare, con la forma e le funzioni date al sistema nervoso, il bisogno che provasi tanto spesso, dal punto di vista vago del senso comune, di avere una imagine visibile dell'anima. Il compito che s'impone quindi è l'interpetrazione dell'imagine, la ricerca e la scoperta delle relazioni che esistono tra il simbolo e la cosa medesima.

*a*) La grande importanza del sistema nervoso deriva, come abbiamo visto, dacchè esso serve come organo centrale di connessione alle diverse parti dell'organismo, mette in intima armonia tutte le azioni e rende possibile, di fronte al mondo esterno, un sistema chiuso di manifestazioni. La coscienza adempie a modo suo allo stesso compito: essa unisce ciò che è sparso nel tempo e nello spazio, troduce in ritmo di piacere e di dolore l'urto alternativo delle condizioni vitali, e ci rivela, nel ricordo e nell'atto del pensiero, la più intima concentrazione che l'intero ciclo delle nostre esperienze ci consente di constatare.

---

*Storia della filosofia moderna*, II). L'idea di sintesi si trova indicata nell'antichità, da ARISTOTELE (*De anima*, III, 2) e PLOTINO (*Ennéad*, IV, 7), nei tempi moderni da LEIBNIZ e indirettamente da HUME (Cf. *Storia della filosofia moderna*, I). Nell'epoca contemporanea occorre ricordare le ricerche di MEINONG e WITASEK in ciò che essi chiamano la psicologia delle « complessioni » (*Zeischrift für Psycol.*, II, p. 245 seg.; XIV, pag. 401 seg.). Una « complessione » è una totalità psichica complessa, che non trova spiegazione nelle singole impressioni sensitive date.

*b*) Il fatto di avere coscienza di qualche cosa suppone un mutamento, una transizione, un contrasto: occorre che sia turbato l'equilibrio del contenuto e dell'energia della coscienza, che l'attenzione si desti. Un risveglio, un eccitamento sono egualmente la condizione di funzione del sistema nervoso: l'eccitamento agisce sviluppando la forza racchiusa, sopprimendo l'equilibrio nelle fibre e nei centri nervosi. La modificazione del sistema nervoso, corrispondente alla produzione di uno stato di coscienza, è dovuta sia all'eccitamento esterno d'un organo sensoriale, sia all'afflusso del sangue in qualche parte di questo sistema. Il valore del sistema nervoso non deriva soltanto dacchè esso unisce e collega tutte le parti dell'organismo in un tutto, in modo che possa formarsi uno stato unico, ma anche dall'essere il tessuto nervoso il più impressionabile e delicato fra tutti i tessuti dell'organismo.

*c*) L'eccitamento però non agisce su un centro solo: a causa delle molteplici ramificazioni che collegano i diversi centri, esso provoca una serie di correnti che si rafforzano o si elidono scambievolmente, di modo che l'effetto totale dipende dal risultato di questo contrasto fisiologico. Considerata psicologicamente, la sensazione semplice corrisponde già, quando entra in campo, al risultato dei processi che sono avvenuti nei centri nervosi superiori ed inferiori [1]), e fa esplodere a sua volta ricordi e sentimenti, come la scintilla fa esplodere la polvere. Tanto sotto il rapporto psicologico che fisiologico, l'effetto essenziale consiste nel mettere in libertà ciò che antecedentemente esisteva allo stato virtuale.

*d*) La formazione e l'insorgere delle sensazioni e delle rappresentazioni richiedono un certo tempo: nessun altro nostro movimento ha luogo così presto quanto il movimento incosciente; maggiore è la riflessione, più lenta è l'azione, e quanto più le operazioni sono complicate, tanto maggiore è il tempo che esse richiedono. La stessa corrente nervosa impiega un certo tempo, che la fisiologia

---

[1]) L'eccitamento sensitivo si propaga, nel suo tragitto dall'organo sensoriale esterno fino al cervello, attraverso una tale moltitudine di strati diversi di cellule nervose, che non si ha il diritto di dire che è « lo stesso » eccitamento sensitivo che colpisce l'organo esterno e arriva al centro superiore. L'effetto si accresce, come qualcuno ha detto, alla maniera delle valanghe, propagandosi a un numero sempre maggiore di cellule: la sensazione prodotta nella coscienza non corrisponde al processo che ha luogo in una cellula isolata del cervello, ma a quella di un intero gruppo di queste cellule. Cf. RAMON Y CAYAL, *Einige Hypothesen über den anatomischen Mechanismus der Ideenbildung*, ecc. (*Archiv. für Anatomie*, 1895), pag. 367, seg.; FOSTER, *Textbook of Physiology*, 5.ª ed., pag. 1106.

cerca di misurare: ma la sola cosa che c'interessa, ora di sapere è che il movimento è più rapido lungo la fibra nervosa che attraverso al centro (sostanza grigia) e, principalmente, che le funzioni centrali (funz. psicofisiche), cui sembra legata l'attività della coscienza, richiedono un tempo maggiore delle funzioni semplicemente fisiologiche, ciò che è confermato dal fatto che azioni intraprese dapprima coscientemente, si compiono incoscientemente e più presto, in seguito alla ripetizione ed all'esercizio. Il bambino quando impara a leggere, osserva minuziosamente ciascuna lettera finchè non la riconosce, e si applica con una attenzione ed una fatica affatto speciali alla sua esatta pronuncia; a poco a poco, però esso impara a leggere ad alta voce, senza badare alla forma delle lettere nè al carattere del suono. Lo stesso avviene dell'azione del vestirsi o spogliarsi, di camminare, ballare, nuotare, e di molte delle nostre quotidiane occupazioni. Quanto più breve è il tempo che intercede tra l'eccitamento e il movimento che esso provoca (tempo di reazione, o tempo fisiologico) tanto meno l'atto è cosciente.

*e*) Il fatto che possono esservi nel nostro organismo azioni che, nelle condizioni normali, non sono legate alla coscienza, ma che possono divenirlo quando si allontanano da quelle condizioni, corrisponde alla gerarchia fisiologica dei centri superiori ed inferiori, ed alla relativa indipendenza di questi ultimi. Le funzioni di nutrizione, per esempio, si compiono d'ordinario senza che noi le percepiamo, e non è se non quando siano particolarmente favorite o impedite, che nascono in noi sensazioni associate a piacere o a dolore. Quando manca il cibo, l'afflusso del sangue allo stomaco si arresta, poichè quest'ultimo non ha nulla da digerire, e l'insufficiente nutrizione dei nervi che ne risulta provoca, alla sua volta, secondo alcuni, il senso della fame. Quest'ultima sensazione è un ottimo esempio del passaggio dell'incosciente alla coscienza, perchè percorre tutta una serie di gradi, dal primo stadio di malessere affatto vago, fino al più spaventevole martirio.

Si può trovare ancora, sotto un altro punto di vista, un corrispondente psicologico del rapporto che esiste tra i centri nervosi superiori ed inferiori, nei fenomeni di movimento. Abbiamo visto poc'anzi come, pel funzionamento continuo e ripetuto dei centri superiori, possano nascere nuovi riflessi; ma i centri superiori agiscono ugualmente, come abbiamo visto, arrestando i movimenti involontari prodotti nei centri inferiori: l'arresto dei movimenti primitivi ed involontari corrisponde al lavoro negativo della volontà,

così come la produzione di nuovi riflessi corrisponde al suo lavoro positivo. La nostra educazione intera, tanto quella che riceviamo da altri, quanto quella che ci diamo da noi stessi, consiste nell'acquistare certe abitudini e nel perderne certe altre: questo punto sarà trattato più estesamente nel capitolo dedicato alla psicologia della volontà: qui volevamo soltanto dimostrare che la lotta tra « lo spirito e la carne » ha il suo riscontro fisiologico.

16. *Proporzionalità tra la vita cosciente e l'attività cerebrale.* — Si deve ammettere che i diversi paragoni testè istituiti abbiano un valore reale: vi deve essere un' intima connessione tra la vita cosciente e l'encefalo.

Nulla sarebbe più facile a stabilire, se potessimo constatare immediatamente tale connessione provando, nel tempo stesso di uno stato di coscienza determinato, la sensazione di un determinato stato dell'encefalo. Noi crediamo bensì di sentire qualche cosa nel nostro cervello, durante un intenso lavoro cerebrale; ma non è il suo funzionamento stesso che sentiamo allora: secondo GRIESINGER [1]) queste sensazioni sembrano corrispondere a correnti che dipendono dalle meningi e dal sangue che esse contengono.

D'altra parte è noto che è occorso molto tempo prima che si divenisse pienamente convinti che la coscienza è legata al cervello; anticamente la sede dell'anima si collocava ordinariamente nel sangue, nel diaframma o nel cuore. Il medico filosofo ALCMEONE (circa 500 a. a. C.) scoprì per primo l'importanza dell'encefalo per l'attività dello spirito. Sezionando gli animali egli trovò che i principali nervi sensitivi (che considerava come specie di canali o condotti) si collegavano al cervello: di più si appoggiò sul fatto che i disturbi cerebrali provocano malattie della mente. È forse sotto la sua influenza che PLATONE assegna come sede alla ragione (λόγος) la testa (mentre il sentimento del coraggio e dell'onore aveva la sua nel petto e il piacere e gli appettiti sensuali nel basso ventre). Più tardi i medici, con a capo EROFILO d'Alessandria (circa 300 a. a. C.) sostennero contro i filosofi peripatetici che il cervello è l'organo dell'anima, e il loro principale argomento fu la dimostrazione che i nervi sensitivi fanno capo al cervello come a loro centro [2]). Questa prova anatomica non è stata nondi-

1) *Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten*, 2.ª ed., pag. 26.

2) GOMPERZ, *Griechische Denker*, I, Lipsia, 1896, pag. 119 seg.; SIEBECK, *Geschichte der Psychologie*, I, 2, Gotha, 1884, pag. 266, seg.

meno sufficiente a stabilire definitivamente la credenza nella connessione reale tra cervello e coscienza: invece tutta una serie di osservazioni, comparazioni ed esperienze hanno avuto in questo una decisiva importanza.

Negli animali più bassi (spugne) non si è ancora scoperto un vero sistema nervoso. Nei molluschi e negli artropodi si trova una centralizzazione rudimentale del sistema stesso, consistente al massimo in un anello di gangli nervosi. Il più basso dei vertebrati, l'*amphioxus*, non ha che un midollo spinale, ma manca di encefalo, il quale, nelle ultime classi di vertebrati, è molto meno sviluppato del midollo spinale. Nessun animale ha, comparativamente al proprio midollo spinale, un cervello così pesante, quanto l'uomo.

Quanto più il cervello primeggia su gli altri organi dell'encefalo, tanto maggiormente sembra svilupparsi la vita cosciente: i centri superiori occupano un assai maggior posto nel cervello dell'uomo che in quello degli animali, dove sembrano preponderare i centri immediati delle sensazioni e dei movimenti. Anche la maggiore o minor ricchezza di circonvoluzioni sembra avere un rapporto col grado più o meno elevato di sviluppo della vita cosciente: il cervello dei cani di razze più intelligenti ha più circonvoluzioni di quello delle razze che lo sono meno; e sotto questo rapporto l'uomo è molto superiore alle scimmie, di cui la struttura si approssima d'altronde tanto alla sua. Gli uomini eminenti hanno emisferi molto voluminosi e ricchissimi di circonvoluzioni. Tuttavia, delle circonvoluzioni ha importanza non soltanto il numero, ma anche la quantità e la qualità della sostanza grigia che le ricopre: il valore stesso delle circonvoluzioni deriva dal rendere possibile una maggiore espansione della sostanza grigia (della corteccia cerebrale), e la molteplicità dei legami tra le cellule corticali ha anche essa una influenza. Il peso del cervello relativamente a quello del corpo non ha maggior valore decisivo della sola ricchezza di circonvoluzioni: piccoli animali hanno un cervello molto grande, relativamente al loro corpo; invece è di grande importanza, come abbiamo già visto, il rapporto del cervello con le altre parti dell'encefalo: secondo MEYNERT [1]) la proporzione degli emisferi cerebrali alla intera massa encefalica è di 78 a 100 nell'uomo, di 70 a 100 nella scimmia, di 67 nel cane e nel cavallo, di 62 nel gatto e soltanto di 45 nella cavia.

---

1) *Mechanik des Gehirnbaues*, pag. 7.

L'esame dell'encefalo nel feto e nel neonato conferma ancora questi risultati. Nei primi stadi dell'evoluzione dell'embrione, il cervello è situato, nell'uomo come negli altri vertebrati, davanti alle altre parti dell'encefalo, senza ricoprirle; nel corso dello sviluppo embrionale esso ricopre nell'uomo (e in parte anche nella scimmia) prima il mesencefalo e finalmente il cervelletto. Nei neonati il cervello è poco sviluppato, tanto per la struttura che per la capacità funzionale, mentre gli apparati inferiori dell'encefalo sono immediatamente utilizzabili.

Finalmente è stato dimostrato da esperimenti che le sensazioni non si producono se non a condizione che gli eccitamenti si propaghino dalla superficie dell'organismo fino al cervello, e il movimento volontario è possibile solo quando il legame tra encefalo e muscoli sia ininterrotto. L'ablazione del cervello negli animali che possono sopravvivere a tale operazione, ne indebolisce la vita cosciente, causando loro la perdita di ogni conoscenza e di ogni iniziativa: per contro, una coscienza ottusa e rudimentale (come quella dell' idiota) è legata a un difetto di nutrizione e di sviluppo dell'encefalo [1]), e l'abolizione progressiva della coscienza, nel corso di una malattia mentale, si accompagna ad una progressiva atrofia dell'encefalo, e sopratutto del cervello. Legando i vasi che trasportano il sangue arterioso all'encefalo, si produce uno stato d'incoscienza che ha per conseguenza la morte; quando questa è determinata da un tumore cerebrale, non ne è propriamente causa la perturbazione della massa cerebrale, ma sono la pressione esercitata dal tumore, e i disturbi circolatorî che ne conseguono, che provocano la paralisi cerebrale e la morte [2]).

**17.** — Dove ci conducono questo formale accordo e questa connessione reale tra la vita cosciente e quella cerebrale? La sola legittima ipotesi sarà quella che darà ragione a tutte le considerazioni suesposte. La natura della cosa stessa non permette che quattro supposizioni:

*a*) o la coscienza e il cervello, l'anima e il corpo, agiscono l'uno sull'altro come due esseri o sostanze distinte;

*b*) o l'anima non è che una forma o un prodotto del corpo;

---

1) Sull'encefalo dei bambini microcefali, v. PREYER, *L'âme de l'enfant*, 3.ª ediz., pag. 298, 304.

2) LEIDEN e JASTROWITZ, *Beiträge zur Lehre von der Lokalisation im Gehirn*, pag. 81.

*c*) o il corpo non è che una forma o prodotto di uno o più esseri psichici;

*d*) o l'anima e il corpo, la coscienza e il cervello si sviluppano come due differenti espressioni di un solo e stesso essere.

Abbiamo, pertanto, un' ipotesi dualista, e tre ipotesi moniste possibili; esaminiamole fondandoci sulle spiegazioni e sulle considerazioni che precedono. È evidente che su questo argomento, qualunque sia quella che preferiremo, non potremo formulare che un' ipotesi provvisoria. Ipotesi è congettura fondata sull' esperienza, e che nel progresso di questa cerca la sua conferma: per conseguenza il valore di un'ipotesi si fonda, da un lato, sul rigore col quale si adatta alle esperienze antecedenti, dall'altro sull'impulso che dà ai progressi delle ricerche. Nell' esame che seguirà bisogna non dimenticare che noi consideriamo qui il rapporto tra l'anima ed il corpo dal solo *punto di vista della psicologia empirica*, e che non miriamo ad alcuna teoria *metafisica* definitiva: finchè sarà possibile, il risultato al quale giungeremo dovrà potere, subendo un adattamento, divenire uno degli elementi di una concezione filosofica dell'universo; ma la costruzione di un tal sistema non è affatto il nostro compito presente: le ipotesi che esamineremo toccano i confini della scienza sperimentale e della metafisica; pur tuttavia noi non le considereremo che dal solo punto di vista della prima.

*a*) *Ipotesi dualista e spiritualista.* — La teoria comune è che l'anima *agisce* sul corpo, e il corpo sull'anima; si crede fors'anco di poter sentire immediatamente quest' azione, credenza non di meno già contraddetta, sembra, perchè non tutti sono d'accordo sull' esistenza di un'anima indipendente, separata dal corpo, e non si è giunti, in ogni caso, a conoscere la parte di quest'ultimo alla quale l'anima è principalmente legata. — « Come? non vi sono dunque fatti incontestabili che permettano di trarre questa opinione? Un eccitamento prodotto su qualche organo sensoriale si propaga certamente fino al cervello, e quivi si trasforma in sensazione; all'inverso la nostra volontà può mettere il nostro corpo in movimento! ». — Ma ciò che si invoca in questo caso non sono veramente fatti, ma è la teoria comune, la metafisica popolare, che non fa alcuna differenza tra la percezione e ciò che se ne deduce. Ciò che mostra la percezione è soltanto, p. e., che un colpo di sasso raggiunge il mio corpo e che poco dopo una sensazione si produce, quando dalla regione colpita una corrente si propaga a traverso le fibre nervose fino al cervello; ma il rapporto stesso che esiste tra

lo stato cerebrale prodotto e la coscienza (sensazione) non si manifesta in alcun modo alla nostra percezione, nè potrà mai farlo. Ugualmente io sono capace di percepire, immediatamente, che ho il desiderio o l'intenzione di muovere il mio braccio, e, in seguito, che il braccio si muove realmente; si può ancora mostrare che questo movimento non avviene se una corrente, derivata dal cervello, non si propaga ai muscoli del braccio per mezzo dei nervi efferenti; ma anche qui il rapporto, che esiste realmente tra la coscienza (intenzione) e il cervello, non è oggetto di percezione immediata.

La supposizione che *possa* esistere un rapporto causale tra il mondo spirituale ed il corporeo, contraddice al principio della *conservazione dell'energia*, se quest'ultimo si considera valevole per tutti i fenomeni materiali; giacchè, nel momento in cui la corrente nervosa materiale dovrebbe mutarsi in attività psichica, occorrerebbe che una somma di energia fisica venisse a sparire, senza essere sostituita da un'equivalente somma di energia della stessa natura, e là dove l'attività psichica dovrebbe trasformarsi in movimento, si creerebbe dell'energia fisica che non sarebbe pertanto l'equivalente di una determinata quantità di energia fisica scomparsa. A ciò si è risposto che il principio della conservazione dell'energia esige soltanto che una corrispondente somma di energia entri in azione al posto di quella che è scomparsa, e che poco importa se questo equivalente sia di natura fisica o psichica: ma questo sarebbe dare un'estensione troppo ardita e ingiustificata al principio della conservazione dell'energia, che sotto la sua forma attuale è principio puramente *fisico;* ed una tale estensione ammetterebbe la possibilità di trovare una *comune misura* ai fenomeni spirituali e ai corporei. Si possiede una tale *comune misura* per le forme fisiche dell'energia, poichè la scienza moderna le considera tutte come differenti forme di movimento; ma quale comune denominatore vi è tra un pensiero ed un movimento corporeo, quale formola comune si applica all'uno ed all'altro? Fino a quando non si sarà scoperta una formola comune di questo genere, non potrà parlarsi, dal punto di vista scientifico, d'una reciproca azione tra il mondo spirituale e il corporeo. Finchè restiamo nel dominio del corpo, noi procediamo con sicurezza, come con sicurezza pari procediamo, finchè restiamo nel dominio dello spirito; ma quando si tratta di rappresentarci un passaggio dalle leggi fisiche a quelle psicologiche, o inversamente, ci troviamo di fronte all'inconcepibile.

Per quanto riguarda il passaggio della coscienza (della volontà) nella corrente cerebrale, DESCARTES, il fondatore dello spiritualismo

moderno, diceva già che si poteva ammettere che l'anima cambia soltanto la *direzione* del movimento fisico, senza produrre essa stessa alcun movimento nuovo [1]. La moderna teoria della conservazione dell'energia insegna ugualmente « che una forza, agendo perpendicolarmente alla direzione di un mobile, non produce alcun lavoro, e cambia soltanto la direzione, ma non la quantità della velocità: per conseguenza, l'energia attuale o forza viva, che dipende dal quadrato della velocità, resta la stessa » [2]. Questa scappatoia però non può essere utile che a coloro che riusciranno a dimostrare che l'anima agisce perpendicolarmente alla direzione del movimento delle molecole cerebrali! In ogni caso, non si ovvia così alla difficoltà che risulta dalla *legge d'inerzia*, se si interpetra questa come richiedente, per ogni cambiamento di direzione di un movimento, una causa esterna, cioè materiale. Il problema adunque si riconduce tutto intero a sapere se la legge d'inerzia, quale noi l'intendiamo qui, valga anche per le correnti nervose del cervello, alle quali sono collegati i fenomeni di coscienza: dalla risposta a questo quesito dipenderà l'ipotesi alla quale ci dovremo attenere; se poi si crede di poter lasciare da parte la precedente questione, allora si lascia cadere nel tempo stesso l'intero problema dell'anima e del corpo. *Ma fino a che la fisiologia seguirà il suo metodo attuale*, dovrà formulare i suoi quesiti e cercare le sue spiegazioni, tenendo conto del principio generale che vuole spiegati i fenomeni naturali con cause naturali. Come abbiamo già visto (§ 11) tutta la storia delle scienze della natura attesta ad ogni momento lo sforzo di spiegare gli effetti materiali con cause materiali, e non si saprebbe citare alcuna spiegazione d'un fenomeno naturale che contraddica a questo principio: quando esso non è applicabile a qualche fenomeno naturale, l'unico giudizio scientifico su quel fenomeno è che noi non lo comprendiamo [3].

---

1) *Responsiones quartae* (*Cartesii Medit.*, ed. Amstelodami, 1670), p. 126.

2) MAXWELL, *Matter and Motion*, § 78.

3) Nel suo articolo: *Einige Hypotesen über den anatomischen Mechanismus der Ideenbildung, der Association und der Aufmerksamkeit* (*Archiv für Anatomie*, 1895) RAMON Y CAYAL spiega ciò che, dal punto di vista psicologico, è chiamato influenza della volontà sul corso delle rappresentazioni, dicendo che le cellule della nevroglia, che riempiono l'intervallo tra le cellule cerebrali, debbono contrarsi in modo che le cellule cerebrali, primitivamente separate, entrano in contatto tra loro. Egli spiega ugualmente l'attenzione diretta in un determinato senso, dicendo che le cellule della nevroglia fissate ai piccoli vasi sanguigni del cervello debbono contrarsi sotto l'influenza della volontà, in modo che i vasi stessi aumentano di lume e possono addurre una massa sanguigna più considerevole a certe determinate parti del cervello. Facendo la critica di questa ipotesi nel suo articolo *Psychologie histologique* (*Année*

Ora, che si trovi, come abbiamo tentato più sopra (§ 11) di farlo, questo principio espresso dalle leggi dell'inerzia e della conservazione dell'energia, o non, poco importa: il modo onde queste due leggi o ipotesi sono applicate di fatto nelle scienze della natura, indica tuttavia che la spiegazione data avanti è la giusta.

Naturalmente, rimane sempre la scappatoia che consiste nel mettere in dubbio il valore *universale* delle leggi d'inerzia e della conservazione dell'energia, e quello del principio generale che vuole spiegati i fenomeni materiali con cause ugualmente materiali. Questo valore non è stato dimostrato sperimentalmente, e, rigorosamente parlando, non potrà, come si è già visto, esserlo mai; ma i principî generali della metodologia c'impediscono di cadere in disaccordo coi principî direttivi delle scienze, nella costruzione delle nostre ipotesi, e nei giudizi che di esse diamo. Ora, la legge d'inerzia e il principio della conservazione dell'energia sono precisamente principî direttivi di questo genere, per le scienze naturali contemporanee: non è dunque facile comprendere quale valore possa avere un' ipotesi che incomincia proprio col negare il valore di queste proposizioni. E, rigorosamente parlando, se non si riconoscono queste leggi, non resta alcun fondamento per stabilire un'ipotesi: se la reciproca azione tra l'anima ed il corpo non racchiude maggiori difficoltà di due palle da bigliardo che si urtano, il problema del rapporto tra anima e corpo non esiste, e non c'è più argomento d'indagine al riguardo.

La teoria comune dell'azione reciproca (la teoria dell'influenza fisica, come la si chiamava anticamente) si presenta sotto due forme, l'una precisa, l' altra vaga e più indeterminata. La prima si rivelò in DESCARTES, che concepiva l'anima e il corpo come due sostanze assolutamente eterogenee, ed agenti nondimeno l'una sull'altra. Appunto la forma chiara e precisa data da DESCARTES alla teoria comune ha contribuito enormemente a scoprirne i punti deboli: DESCARTES ha il merito di avere per primo posto il problema dell'anima e del corpo. Per la teoria comune sotto la sua forma vaga, non esiste alcuna difficoltà sotto questo rapporto; per una irreflessione, d'altronde ben fondata, il linguaggio usuale fa

---

*psychol.*, II, p. 291), AZOULAY dice: « Come agirebbe questa volontà, cui CAYAL fa compiere sì grande ufficio? Sarebbe proprietà inerente alla cellula nevroglica, cellula nervosa arrestata durante la sua evoluzione?... Bisognerebbe, a quanto pare, interpretare la parola " volontà „ come " corrente nervosa „ ». In altri termini, si reclama un rappresentante fisiologico determinato di ciò che psicologicamente si chiama la volontà, ma che da nulla è spiegato nella fisiologia.

astrazione dalle difficoltà teoriche: come non tiene conto del dubbio di Copernico sul movimento reale del sole intorno alla terra, il linguaggio abituale non si chiede se la fisiologia e la psicologia non si rifiutino d'ammettere un'influenza reciproca del cervello e della coscienza, e coloro stessi che considerano la teoria comune come insostenibile, si servono non pertanto con ragione del linguaggio usuale dovunque non si tratti direttamente di fissare i punti di vista puramente scientifici.

*b) Ipotesi monista e materialista.* — Si sopprime questa inconseguenza e questa incertezza, cancellando puramente e semplicemente uno dei termini che si tratta di collegare. Siccome, in tutta la sfera delle nostre rappresentazioni, lo spettacolo del mondo esteriore e materiale ha una importanza preponderante, mentre la coscienza interna difficilmente giunge allo stesso grado di chiarezza e di distinzione, il primo partito che si presenta è forse *d'identificare la materia e la realtà*, e di considerare l'elemento spirituale come una delle sue forme o uno dei suoi effetti. È certo, d'altra parte, che il *materialismo* è storicamente più antico della teoria comune d'una azione reciproca. OMERO e i primi filosofi greci (prima di SOCRATE e di PLATONE) sono materialisti; le idee materialiste dominano anche nei Padri della Chiesa, prima di S. Agostino. Ma queste *antiche forme* di materialismo distinguevano ancora l'anima e il corpo, quantunque considerassero entrambi come sostanze materiali (cf. I, 5). Gli Stoici e gli Epicurei, che ritornavano al materialismo presocratico, concludevano dalla reciproca azione dell'anima e del corpo, che l'anima doveva essere qualche cosa di materiale. Più tardi HOLBACH fece lo stesso (v. I, 7). Il *materialismo moderno* sopprime questo dualismo, considerando d'ordinario l'elemento psichico come una funzione o un aspetto dell'elemento corporeo. Nell' epoca contemporanea, il materialismo ha trovato una solida base nella teoria della conservazione della materia e dell'energia, e in quella della continuità fisiologica, ed ha pienamente ragione contro tutte le tendenze spiritualiste che vogliono metter limiti arbitrari alla serie delle cause fisiche e fisiologiche. Come *metodo* nelle scienze naturali, il materialismo è inattaccabile: quando però il metodo è puramente e semplicemente convertito in sistema, è un'altra cosa; esso ha pienamente diritto di considerare come materiali tutti i cambiamenti e tutte le funzioni dell'organismo, e, in particolare, del cervello: ma come sistema, va più lontano, e sostiene che i fatti della coscienza non sono *che* cambiamenti o funzioni del cervello, ed è in questo che esso esce dal

proprio campo. Il metodo si occupa dei particolari nei fenomeni fisiologici; il sistema pretende fornire una concezione d'insieme: convertire il metodo in sistema è credere che non esista nell'universo altro che ciò che è suscettibile di essere scoperto per mezzo di questo metodo.

KARL VOGT ai suoi tempi provocò un grande scandalo dichiarando (nelle sue *Lettere fisiologiche*) che la produzione dei pensieri, dei movimenti e dei sentimenti era così naturale pel cervello come la contrattilità pel muscolo, e la secrezione urinaria pei reni. Potrebbe sembrare che egli abbia lasciato così la scelta tra due modi di concepire il pensiero: come *materia*, o come *movimento*. La prima, che pareva a prima vista la più naturale, e che per questa ragione era preferita dal materialismo antico, ha nondimeno, considerata più da vicino, qualche cosa di così barocco, che non occorre insistervi più oltre: d'altronde nella comparazione fatta da VOGT tra la produzione del pensiero e quella di una sostanza secreta, il punto importante da considerare è sopratutto *l'atto* della secrezione, e non il suo prodotto. Ma in principio ciò non muta nulla. Si riscontra certamente spesso, anche in fisiologi distinti e provvisti di una certa cultura filosofica, la proposizione che l'attività della coscienza *è una funzione del cervello*. Sembra nondimeno che l'impiego strettamente fisiologico della parola « funzione » dovrebbe essere appunto in contraddizione con una tale proposizione. Quando si dice, per es., che la contrazione è la funzione del muscolo, ciò significa soltanto che essa è una certa forma e un certo stato del muscolo in movimento: la contrazione muscolare consiste essenzialmente in uno spostamento di molecole, per conseguenza in un cambiamento di forma, che risulta da una modificazione chimica del tessuto muscolare. Lo stesso avviene della funzione del cervello; come ha detto GOETHE: « la funzione è l'essere concepito in attività ». Il cervello in funzione è altrettanto materiale che il cervello in riposo, e ciò che non ha le proprietà della materia non potrebbe essere uno spostamento di parti di qualche cosa di materiale. La parola funzione (nel senso fisiologico) [1],

[1]) Al contrario è giustissimo dire che la coscienza è una funzione del cervello, *nel senso matematico* della parola, poichè l'esperienza ci mostra una certa proporzionalità tra il grado di coscienza e quello dello sviluppo cerebrale: l'attività cosciente sarà dunque, propriamente parlando, una funzione matematica della funzione fisiologica del cervello [Anche E. HERING (*Ueber das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organisierten Materie,* Wien, 1876) concepì i rapporti tra i fenomeni psichici e fisici allo stesso modo, ossia soltanto come funzione in senso matematico e non in senso fisiologico. Contro l'opinione della psiche — funzione fisiologica —

come quello di materia o di prodotto, indica qualche cosa che si oppone a noi come oggetto d'osservazione sotto la forma dello spazio, mentre il pensiero e il sentimento non si lasciano rappresentare come oggetti o movimenti nello spazio: noi non impariamo a conoscerli per osservazione esterna, ma con l'osservazione e la coscienza del nostro io, sorgente alla quale viene ad attingere anche il fisiologo, senza rendersene sempre abbastanza conto, quando vuole studiare i rapporti tra la vita cosciente e la vita organica. Dopo una lunga via d'indagini si scopre infine che alcuni fenomeni di coscienza sono legati alla funzione di alcune determinate parti del cervello. È quasi fuori di dubbio che anche gli atti coscienti più elevati hanno funzioni cerebrali che loro corrispondono, come le melodie, anche le più belle, non sono mai troppo sublimi per essere espresse con note; nondimeno l'attività cosciente e la funzione cerebrale ci si presentano con proprietà fondamentali distinte, e il materialismo sconfina dal suo campo appunto quando cancella d'un sol tratto questa essenziale differenza: quando attribuisce affatto semplicemente al cervello la capacità di essere cosciente, o fors'anco fa del cervello il soggetto delle manifestazioni della coscienza [1]), esso ritorna propriamente a un punto di vista mitologico e fantastico. Il materialismo è impotente a spiegare come da cause materiali risultino non soltanto effetti materiali, ma anche, *all'infuori di essi*, fenomeni di coscienza: una manifestazione fisica di forza, trasformandosi in altre forme d'energia fisica, produce tutto l'effetto che le compete secondo le leggi generali della natura; come spiegare, ciò posto, quel qualche cosa di più, di nuovo, che viene ad aggiungersi, cioè il fenomeno di coscienza? Il materialismo non risponde a questa domanda.

Il materialismo moderno, rappresentato principalmente da CARLO VOGT e BUCHNER [2]), s'immagina di essere una necessaria conse-

---

cfr. anche S. BAGLIONI, *La psiche e le funzioni del sistema nervoso centrale*. *Riv. di Filos. pedag. e sc. aff.*, II, vol. IV, 1901, e *Die Funktionen des Nervensystems*, Jena, 1912].

[1]) CH. ROBIN definisce per es. la « sensibilità » così (*Anat. e physiol. cellulaire*, pag. 540): « Questa forma di attività nervosa è caratterizzata dal fatto che *gli elementi nervosi* che ne godono, dopo ricevuta un'impressione dall'esterno, la trasmettono da un punto ad un altro, dove *essi* (sic) *la percepiscono* ». Espressioni simiglianti si trovano in BROUSSAIS. Ma come si possono immaginare elementi nervosi che percepiscono e conoscono qualche cosa?

[2]) Sulle differenti forme assunte dal materialismo nei tempi moderni, rimando alla mia *Storia della filosofia moderna* (consultare l'indice alla parola « Materialismo »). Ciò che qualche autore contemporaneo ha chiamato « Materialismo psicologico » non è che uno spiritualismo dualista in miniatura, o una forma poco chiara dell'ipotesi dell'identità.

guenza delle scienze naturali, obliando in ciò che la nozione di materia, alla quale cerca di riportare tutto, è essa medesima fondata su una base di sensazioni, ed è, per conseguenza, un prodotto della coscienza. Tutto quanto sappiamo della materia, lo sappiamo per virtù della nostra coscienza, ed è soltanto del contenuto di quest'ultima che possediamo una conoscenza immediata. La stessa scienza della natura è nata dall'attività mentale: ecco perchè, *dal punto di vista della teoria della conoscenza,* la nozione della coscienza serve di base a quella di materia. Questa difficoltà appariva già in modo singolarmente chiaro, nei due più originali pensatori tra i materialisti, DEMOCRITO nell'antichità, e HOBBES nel sec. XVIII, poichè essi sostennero la subbiettività delle qualità sensibili (V. a questo proposito *infra*, V, A, 37).

*c) Ipotesi monista e spiritualista.* — Come, nell'antichità, il materialismo si era già presentato quale una teoria dell'azione reciproca dell'anima e del corpo, concependoli entrambi come sostanze materiali, così nel nostro secolo, lo spiritualismo ha tentato di sostenere la teoria comune dell'azione reciproca, modificandola nel senso che i due termini agenti l'uno sull'altro non sono più come in DESCARTES due sostanze eterogenee, una spirituale e l'altra corporea, ma sibbene omogenee, concepite più o meno nettamente come di natura spirituale. HERBART, e più tardi, sotto forma più idealista, LOTZE sostennero una teoria di questo genere [1]).

L'idea fondamentale di LOTZE è che noi conosciamo immediatamente e dall'interno solo noi stessi, gli esseri coscienti, e che all'incontro non conosciamo che indirettamente e dall'esterno tutti gli altri esseri. Per quel che riguarda lo spirito, noi avremmo, secondo lui, una conoscenza della cosa stessa, *cognitio rei*, mentre pel corpo non avremmo conoscenza che delle sue relazioni esterne e del suo mezzo, una *cognitio circa rem.* Per conseguenza, se vogliamo formarci, in generale, un' idea intelligibile dell'essenza delle cose, dobbiamo concepire l'essenza dei corpi per analogia coc noi stessi, cioè come una specie di sostanze spirituali. Ogni corpo si compone di un gran numero di atomi materiali: e LOTZE concepisce questi come composti a loro volta da elementi psichici, di cui la reciproca azione dà la rappresentazione della materia e delle sue proprietà fenomeniche (estensione e mobilità) alla nostra percezione sensitiva.

---

1) Cfr. *Storia della filosofia moderna*, II.

LOTZE è d'accordo adunque con DESCARTES nell'ammettere che l'anima è una sostanza che serve di base ai fenomeni di coscienza, e differente dalla sostanza (o dalle sostanze) che formano la base del corpo materiale, benchè, come abbiamo visto (I, 7) prenda in un senso più vago della scuola cartesiana la parola sostanza; ma si scosta da DESCARTES con la sua teoria della materia, secondo la quale quest'ultima non sarebbe altro che un fenomeno della nostra conoscenza sensitiva, essendo le sostanze, che servono di base ai fenomeni corporei, di natura spirituale e analoghe alla nostra anima. L'anima e il corpo sono dunque esseri differenti, è vero, ma non *eterogenei:* il suo spiritualismo per ciò non è dualista, ma monista.

LOTZE si separa tanto da DESCARTES quanto dal materialismo, contestando che la nozione della sostanza possa applicarsi alla materia. LOTZE estende all'intera esistenza il ragionamento per analogia sul quale si basa (v. I, 5, 6) ogni supposizione d'una vita psichica all'infuori della nostra propria coscienza, e vi guadagna lo stesso vantaggio che, per via diametralmente opposta, guadagna il materialismo: quello di fare che l'azione reciproca si eserciti tra due sostanze omogenee; come il materialismo, anch'egli ha trovato un comune denominatore.

Ma tutta questa dottrina, che si potrebbe chiamare *idealismo metafisico* [1]) ha più carattere di concezione generale dell'universo, di metafisica (v. I, 7), che di teoria psicologica. Anche la psicologia secondo LOTZE sarebbe una metafisica applicata. Se si volesse tentare di percorrere il cammino inverso, e fondare per conseguenza la metafisica sulla scienza di osservazione, non sarebbe necessario abbandonare l'idealismo metafisico, ma questo potrebbe, come indicheremo più avanti, prendere una nuova forma. Se ora ci si domanda come LOTZE concepirebbe il problema del rapporto tra l'anima e il corpo, se partisse dall'esperienza, invece d'impegnarsi direttamente nella via dell'analogismo speculativo, si è tentati di credere che la dottrina ordinaria della reciproca azione gli sia apparsa irta di troppe grandi difficoltà, e che perciò egli ha preso la scappatoia dell'idealismo metafisico. In realtà non è così. Pur essendo uno dei più distinti partigiani di una interpetrazione puramente meccanica della natura, egli non trovava alcuna difficoltà all'idea che il moto possa trasformarsi in istati puramente psichici

---

1) Sulle differenti forme sotto cui questo si manifesta nei tempi moderni, consultare la mia *Storia della filosofia moderna* (nell'indice, alla parola « Analogia »).

(« essere assorbito » in tali stati); così egli crede che questa trasformazione ha luogo in qualche sito del cervello, dove deve ricercarsi la « sede dell'anima ». Egli dichiara esplicitamente (*Microcosmo*, 3.° l., 1.° cap.) che anche non ammettendo l'idealismo metafisico si può benissimo ammettere un'azione reciproca tra l'anima e il corpo, azione reciproca che non diviene più intelligibile per il fatto che avviene fra termini omogenei. Comprendere l'azione reciproca del corpo e dell'anima non è più difficile del concepire che una palla ne urti un'altra, e per maggior chiarezza, si potrebbe dire benissimo che il corpo e l'anima si urtano, si attirano o si respingono! In una opera posteriore (*La Metafisica*) intende la legge della conservazione dell'energia come richiedente semplicemente una equivalenza per ogni manifestazione dinamica che nasce o scompare, senza che lo equivalente abbia bisogno di appartenere ad una determinata specie, e che può per conseguenza essere tanto psichico che fisico. Per LOTZE adunque un problema del rapporto dell'anima e del corpo propriamente parlando non esiste. — È incontestabile tuttavia che l'azione reciproca diventa sempre più inintelligibile a misura che diventano più eterogenei i termini dai quali essa si esercita: lo stesso LOTZE non crede forse che l'esistenza ci diventerebbe maggiormente comprensibile adottando l'idealismo metafisico, secondo cui i suoi elementi sono omogenei? Ma allora, il non voler ammettere che la stessa azione reciproca diventa più facile a comprendere quando i termini sono omogenei, è da parte sua un' inconseguenza. La storia della scienza mostra d'altra parte che si cerca di ottenere dovunque una simile omogeneità (v. *infra* V, D, 3).

*d*) *Ipotesi dell' identità* (*monismo*). — Resta, adunque, a quanto pare, la sola quarta teoria. Se è vero che un passaggio da un campo all'altro contraddice i principî direttivi della scienza e che nondimeno i due campi appariscono eterogenei nella nostra esperienza, essi debbono svilupparsi entrambi *simultaneamente*, ciascuno secondo le sue leggi, in modo che ad ogni fenomeno del mondo della coscienza ne corrisponda uno del mondo materiale, e viceversa (finchè si ha ragione di ritenere che la vita cosciente sia legata ai fenomeni corporei). I paragoni precedentemente istituiti enunciano un rapporto di tal genere; sarebbe un caso ben singolare, se tali rapporti si ripetessero fortuitamente, senza che vi sia come fondamento una intima connessione che ne fornisca la spiegazione. Tanto la *correlazione* che la *proporzionalità*, esistenti fra l'attività cosciente e quella cerebrale, dicono che esiste a base di esse una identità che le spiega; ma la differenza, che sussiste

malgrado le concordanze constatate, ci costringe ad ammettere che si tratti di un unico principio che si esprime sotto una duplice forma. Noi non abbiamo ragioni per concepire l'anima e il corpo come sostanze differenti, in reciproca azione una sull'altro: al contrario siamo spinti a considerare la *reciproca azione materiale* tra gli elementi. di cui si compongono l'encefalo e il sistema nervoso, *come una forma esteriore dell'unità ideale interna della coscienza*. Ciò di che noi acquistiamo coscienza come sensazione, pensiero, sentimento e volizione, nella nostra intima esperienza, è dunque rappresentato nel mondo corporeo da alcuni movimenti materiali del cervello, che sono, come tali, sottoposti alla legge della conservazione della energia, mentre questa legge non può trovare applicazione alcuna nei rapporti dei fenomeni dell'encefalo con quelli della coscienza. Tutto avviene come se uno stesso pensiero venisse espresso in due diverse lingue.

L'esperienza sola può decidere se le due forme si estendano egualmente in realtà. Abbiamo già accennata la difficoltà che presenta la questione dei limiti della vita cosciente verso gli estremi inferiori; il seguente capitolo ci darà agio di tornare sull'argomento: d'altra parte vi è ancora chi ritiene che le più nobili manifestazioni mentali non siano legate a movimenti del corpo. Nessuno contesterà, indubbiamente, che la percezione sensitiva e ciò che si chiama piacere e dolore siano connessi ad alcuni fenomeni nervosi; soltanto per i fatti superiori di coscienza si ritiene necessario ammettere un principio del tutto nuovo. Ma i caratteri generali che abbiamo sopra assegnato alla vita cosciente, ci guidano già a comprendere l'impossibilità di tirare una linea di demarcazione tra il lato superiore e quello inferiore della coscienza: lo stesso tipo domina dalle forme più semplici alle più elevate. Qualunque sia la distanza, che sembra dividere il mondo ideale delle idee e dei sentimenti dalla serie delle sensazioni isolate e fugaci, è non per tanto lo stesso principio che governa l'uno e l'altro; soltanto il grado di sviluppo differisce, ma il piano di struttura e i materiali sono gli stessi. Le ricerche psicologiche che seguiranno ce lo dimostreranno con maggiori particolari.

Se non si possono assegnare limiti precisi fra una parte inferiore « sensitiva » e un'altra superiore « mentale » del contenuto della coscienza, aventi ciascuno le proprie condizioni di esistenza, non si è maggiormente autorizzati a considerare la materia o il contenuto della coscienza come legati a movimenti fisici, mentre l'attività mentale, da cui deriva la forma e l'elaborazione, non avrebbe

alcun termine fisico parallelo. Se le sensazioni isolate, secondo la stessa opinione dei più spinti spiritualisti, sono connesse a movimenti fisiologici, al contrario, secondo molti fra essi, sarebbe impossibile ammettere altrettanto per l'attività che compara e giudica le sensazioni stesse [1]. Vedremo in seguito che è impossibile stabilire un limite fisso e immutabile fra il dato e la sua elaborazione, tra il contenuto assoluto e i rapporti esistenti fra le sue parti costitutive. Nella più semplice percezione, quasi alla soglia della coscienza, si riscontra già l'effetto di un' attività mentale, d'una connessione di elementi in unità, di una sintesi: per conseguenza non è possibile in alcun punto scindere la materia e la forma. La connessione fisiologica e la reciproca azione esistente fra i centri straordinariamente numerosi dell'encefalo, forniscono inoltre un sufficiente fondamento per ammettere che, non solo gli elementi del pensiero, ma anche le loro connessioni hanno una espressione fisica.

Noi restiamo saldamente attaccati alla legge di continuità, tanto nel mondo dello spirito che in quello del corpo. *L'ipotesi dell'identità* [2]) considera i due mondi come due espressioni, date dall'esperienza, di un solo e medesimo essere, e che (per usare una metafora di FECHNER) sono l'uno rispetto all'altro come il lato concavo e il convesso di una curva. Noi non siamo in grado di ridurre a una comune lingua madre i due linguaggi, coi quali si esprime qui un unica idea: inoltre finchè ci atteniamo strettamente all'esperienza, uno dei due campi ci apparisce come un frammento, mentre l'altro si estende all'infinito, in una continuità ininterrotta. Il principio della conservazione dell'energia fa del mondo materiale un tutto che non possiamo senza dubbio misurare interamente, ma

---

[1]) È l'opinione espressa specialmente da M. RABIER nella sua *Psychologie*, pagina 262 seg. (Poitevin).

[2]) Questa è l'unica denominazione esatta ed appropriata per l'ipotesi qui esposta: l'espressione, usata frequentemente, di « monismo » è esatta etimologicamente, ma presenta l'inconveniente d'essere stata usata spesso (p. es. da HAECKEL, cf., *Storia della filosofia moderna*, II) a proposito di una più vaga e meno rigorosa concezione. Altri nomi, come « parallelismo » e « duplicismo » sono impropri perchè non esprimono l'essenza dell'ipotesi e lasciano credere che si concepisca l'anima e il corpo come due serie evolutive intieramente separate (e percorrenti per così dire due rotaie parallele di una ferrovia) ciò che l'ipotesi giustamente *respinge*. Vi è un'ipotesi cui il nome di « duplicismo » (o parallelismo) conviene assai bene: ma non è quella ora descritta e che risale a SPINOZA, ma quella bastarda sviluppata anticamente da CRISTIANO WOLFF e che sta in mezzo tra lo spiritualismo dualista e l'ipotesi dell'identità (*Storia della filosofia moderna*, II). È a questa ultima che bisogna rivolgere la maggior parte delle obbiezioni elevate contro il « duplicismo »

nel quale siamo tuttavia in grado di seguire la sorte della forma e degli elementi isolati. Per analogia dobbiamo aspettarci di poter trovare una conservazione dell'energia nel campo dello spirito: ora l'esperienza dimostra anche che ogni energia mentale è limitata, in modo che quanto più si consuma di forza per una specie di attività, tanto meno ne rimane per altre. La considerevole importanza di questo punto di vista apparirà in parecchie questioni psicologiche speciali: esso serve specialmente a spiegare la particolarità e i limiti individuali. Ma, poichè le misure non possono applicarsi nel campo psichico che su una scala molto ristretta (v. I, 8, *d*), è impossibile in questo caso dimostrare il rapporto d'equivalenza con precisione scientifica. Di più, siccome gli stati coscienti ed incoscienti sono in reciproca e continua azione tra loro, siamo costretti a fare nel campo psichico un uso della nozione di energia potenziale (v. II, 11) molto più esteso ed ipotetico che nel dominio fisico: a ciò si aggiunga che la stessa idea fondamentale di un essere spirituale aumenta le difficoltà. Le esistenze materiali possono trasformarsi le une nelle altre, in modo che l'energia perduta in una sia conservata nell'altra; il principio della conservazione dell'energia ci mostra l'unità e l'eternità della natura durante la nascita e le sparizione di tutti gli esseri materiali: ma l'esistenza spirituale ha, come abbiamo visto, come forma fondamentale la memoria, la sintesi, e la sintesi suppone *l'individualità*. Il mondo materiale non ci mostra alcuna individualità reale: queste ci si rivelano soltanto col punto di vista psicologico, perchè con esso scopriamo il centro interno del ricordo, dell'azione e della passione; se potessimo concepire che gli elementi isolati dello spirito (sensazione, idee, sentimenti ecc.) si trasformino in altre combinazioni, come gli atomi chimici, ne seguirebbe che essi potrebbero avere una esistenza all'infuori di una coscienza individuale determinata, il che non ha senso. Le sensazioni, le idee e i sentimenti sono atti mentali che non possono sussistere, quando la connessione individuale determinata in cui si presentano viene a cessare: essi corrispondono alle funzioni organiche, ma non agli elementi chimici. L'individualità mentale ha la sua espressione fisica nella somma di energia, di cui dispone l'organismo nel suo germe e durante il suo sviluppo, tanto quanto nella forma organica (principalmente neuro-fisiologica) sotto cui tale energia trova la sua applicazione.

Questa difficoltà, più o meno apertamente confessata, si manifesta sempre sotto una qualsiasi forma in tutte le ipotesi, e, in vero, sotto una forma più accentuata nello spiritualismo che nell'ipotesi

dell'identità. Il primo, in fatti, interrompe la continuità del mondo materiale senza fornire pertanto un'idea intelligibile del modo onde il processo materiale possa continuarsi in processo cosciente, ciò che diventa tanto più disagevole in quanto la trasformazione di un essere dovrebbe farsi in un altro da esso differente. Come può prodursi la sostanza dell'anima? ecco su che cosa lo spiritualismo non sa dirci nulla. La difficoltà di spiegare come nascono la coscienza, la sintesi, così come ciascuno degli elementi coscienti di questa, è comune a tutte le ipotesi: vi ha in ciò un limite di fatto della nostra conoscenza, per cui non si può farne carico a nessuna di esse in particolare; ma l'ipotesi che merita preferenza è quella che sacrifica a questo limite il meno possibile di ciò che, d'altra parte, resta saldamente stabilito dalla nostra esperienza e dalla nostra scienza.

Se dunque, ad un certo grado dell'evoluzione organica, si producono non soltanto manifestazioni materiali della vita, ma anche avvenimenti coscienti, bisogna naturalmente che la produzione ne sia stata *possibile*. Ora le leggi, che la scienza della natura ha dimostrate valide per tutti i fenomeni materiali studiati finora, sono impotenti a spiegare la produzione della coscienza o dei suoi elementi isolati: bisogna dunque ammettere che la causa di questa produzione si trova in proprietà od aspetti dell'esistenza che sfuggono all'osservazione sensitiva esterna, che raccoglie tutto sotto la forma dello spazio, e su cui ogni nostra scienza della natura materiale è costretta a fondarsi. Noi dobbiamo ammettere che l'esistenza, all'infuori dell'aspetto che ci induce a considerarla come materia, ne ha ancora un altro, che nella nostra coscienza si manifesta immediatamente all'introspezione, ma che bisogna supporre anche negli altri stadi dell'esistenza, sebbene sotto forme più semplici e in gradi inferiori. Bisogna ancora ammettere che queste forme più semplici e questi gradi inferiori, sono rispetto a quello che conosciamo come coscienza, quello che l'energia potenziale é in rapporto all'energia attuale. Siamo qui davanti a una idea apparsa, con chiarezza ed argomenti diversi, in LEIBNIZ, DIDEROT e SCHELLING. L'origine della vita cosciente bisogna cercarla in un aspetto dell'essere, invisibile alla percezione esterna: la continuità che il materialismo ottiene rendendo tutto materiale ($m$), e che lo spiritualismo monista si sforza di raggiungere facendo tutto psichico ($p$), si ottiene dall'ipotesi dell'identità supponendo che l'azione reciproca abbia luogo fra due termini che sono tanto materiali che (attualmente o potenzialmente) psichici. Secondo lo spiritualismo

dualista l' « azione reciproca dell'anima e del corpo » potrebbe esprimersi con $m \smile p$; secondo l'ipotesi materialista, con $m_1 \smile m_2$; secondo lo spiritualismo monista, con $mp_1 \smile p_2$ e secondo l'ipotesi dell'identità con $m_1 p_1 \smile m_2 p_2$, formole in cui $p_1$ può essere potenziale, ma non sempre attuale. Nel seguente capitolo si presenterà l'occasione di tornare su queste considerazioni.

Questa teoria però non costituisce una soluzione completa del problema dell'anima e del corpo: è solo una *formola empirica* per esprimere come si presenta *provvisoriamente* il rapporto, quando, seguendo le indicazioni dell'esperienza, consideriamo, nel tempo stesso lo stretto legame del fenomeno mentale col fisico e l'impossibilità di ridurre l'uno all'altro, davanti alle difficoltà che impediscono di ammettere una trasformazione dell'uno nell'altro. Noi non apprendiamo nulla sul rapporto intimo dello spirito o del corpo in sè: ammettiamo soltanto che *un solo* essere agisca in entrambi. Ma quale è questo essere? Perchè ha una doppia forma di manifestazione, e non ne basta una sola? Sono altrettante questioni che escono dalla portata delle nostre conoscenze. Lo spirito e la materia ci appariscono come una dualità irreducibile, tal quale il soggetto e l'oggetto: *noi rimandiamo dunque la questione a più tardi, e ciò è non soltanto legittimo, ma anche necessario, poichè sembra che infatti essa vada molto più avanti di quello che si costuma credere.*

Ritenere che l'ipotesi dell'identità consideri come esistente realmente soltanto ciò che è fisico, mentre il fatto mentale non rappresenterebbe che un inutile soprappiù, sarebbe male interpretarla: ogni valore, e ogni sentimento del valore sono legati al fenomeno mentale, e non potrebbe mai considerarsi « inutile » la produzione di qualche cosa di prezioso nel mondo. Se ora questo qualche cosa di prezioso deve rappresentare una parte nel mondo materiale, la ipotesi della identità ci mostra che ciò non può avvenire se non a patto che l'anima o forma un sol tutto con l'energia fisica di cui dispone il suo organismo (specialmente il suo cervello), o vi ha la sua espressione materiale, allo stesso modo come lo spiritualismo sostiene che l'anima non è capace di agire sul mondo esterno che con la mediazione del corpo. L'ipotesi dell'identità, quale noi l'ammettiamo qui, non s'impegna d'altronde nella questione di sapere se sia lo spirito o la materia che costituisce ciò che vi è di fondamentale nell'esistenza: essa dichiara soltanto che la stessa cosa che vive, si estende e riveste una figura nel mondo esterno dei corpi, si rivela anche col suo lato interiore come pensante, sensibile e volente. Attenendosi fermamente a questa concezione cade

l'obbiezione fatta [1]) all'ipotesi dell'identità, di essere impotente a spiegare come una conoscenza del mondo materiale può nascere nella coscienza; poichè l'ipotesi dell'identità dice appunto che ciò che agisce nei fenomeni materiali è di tale natura che si esprime nel contempo in una maniera correlativa, per quanto è coscienza. La sensazione che io ho in questo momento corrisponde allo stato presente del mio cervello, *perchè è un solo e medesimo essere che agisce nella coscienza e nel cervello:* non si potrebbe, in realtà, produrre la convessità di un arco di cerchio senza produrre contemporaneamente la corrispondente concavità. Dire, con la teoria ordinaria dell'azione reciproca, che l'eccitamento provoca un avvenimento cerebrale, che produce a sua volta una sensazione con l'eccitamento dell'anima, o dire, con l'ipotesi dell'identità, che l'eccitamento provoca un avvenimento cerebrale che è per la coscienza una sensazione, è lo stesso, dal punto di vista della loro connessione: che noi ammettiamo una trasformazione secondo la formola $m \smile p$ o secondo l'altra $m_1 p_1 \smile m_2 p_2$, il risultato al quale giungiamo è lo stesso. Il fatto che noi apprendiamo ad interpretare le nostre sensazioni come segni di oggetti materiali può spiegarsi tanto con l'una che con l'altra di queste ipotesi: le nostre sensazioni corrispondono direttamente agli avvenimenti cerebrali, non agli oggetti situati fuori del nostro encefalo [2]).

La formola empirica, con la quale finiamo qui, non esclude affatto una più larga ipotesi metafisica. L'idea fondamentale dell'idealismo, che considera lo spirito come ciò che si avvicina di più all'essenza intima dell'essere, si concilia benissimo con l'adozione dell'ipotesi dell'identità dal punto di vista empirico. In vero, questa, come formola empirica, non dice nulla circa la questione se le due forme dell'esistenza sono assolute, o posseggono ancora un valore quando facciamo astrazione dal punto di vista umano. SPINOZA faceva una metafisica prematura, quando insegnava che pensiero e materia sono due attributi ugualmente eterni ed infiniti della sostanza assoluta: non conoscendo questa, noi non possiamo sapere se lo spirito e la materia le siano ugualmente essenziali. Al contrario, la teoria della conoscenza ci conduce a considerare i fenomeni di coscienza come i fatti più fondamentali della nostra espe-

---

1) KROMAN, *Kurzgefasste Logik und Psychologie*, Lipsia, 1890, pag. 120 seg.

2) Ho risposto con maggior larghezza a queste e ad altre obbiezioni che si fanno abitualmente all'ipotesi dell'identità nel mio articolo « *Psychische und physische Aktivität* » (*Vierteljahrsschrift für wiss. Philos.*, XV).

rienza, poichè è sempre per mezzo dei fatti di coscienza (cioè, in ultima analisi, per mezzo delle nostre sensazioni) che impariamo a conoscere i fenomeni materiali. Da questo punto di vista, la concezione più naturale sarebbe quella che considera la vita psichica come l'essenziale, e l'attività cerebrale che le corrisponde, come la forma data sotto cui essa si manifesta all'osservazione sensitiva. L'idealismo metafisico può svilupparsi ugualmente fondandosi sull'ipotesi dell'identità (ciò che LEIBNIZ d'altronde aveva intrapreso ai suoi tempi [1]) quanto fondandosi, come fece LOTZE, sulla teoria ordinaria dell'azione reciproca; ma, qualunque fondamento si scelga, ammettere che l'esistenza spirituale esprima la più intima essenza dell'essere resterà sempre una semplice credenza: vi potrebbero essere infinite altre forme di esistenza, oltre le due sole che noi conosciamo, e che appunto per ciò siamo indotti a considerare le sole possibili.

Si potrebbe essere dunque condotti facilmente a malintesi, se si interpretasse l'ipotesi dell'identità come un neospinozismo. Senza dubbio, essa è legata al nome di SPINOZA: è a questi che spetta l'onore di avere per primo sostenuto questa teoria, e perciò di avere superato, ad un tempo, le opposte teorie del materialismo e dello spiritualismo. Egli vi fu spinto da tre differenti motivi: volle anzitutto scartare ogni concezione imperfetta dell'essere infinito: non doveva esserci, all'infuori di quest'essere, nulla che non fosse superato da esso, e la materia che non poteva dunque essere il suo limite esterno, doveva invece essere la forma propria della sua espressione. Oltre che da questa ragione filosofico-religiosa o metafisica, egli era ancora spinto dalla sua ferma credenza nella continuità ininterrotta della serie delle cause fisiche. Se è vero che l'attività mentale non può intervenire in questa serie di cause, non resta più che ammettere che le due attività, spirituale e corporea, invece di succedersi l'una all'altra si producano nel tempo stesso (*simul naturâ*), tanto più che esse non si lasciano ridurre a una comune misura. SPINOZA vide che la scienza meccanica della natura, fondata da GALILEO e DESCARTES, racchiudeva i principî e i metodi, secondo i quali bisognava spiegare tutti i fenomeni materiali. Egli infine si fondava anche su ragioni di esperienza. Sebbene la questione fosse risoluta, senza alcun dubbio possibile per lui, filosofo speculativo, dalle due ragioni *a priori*, egli

[1]) *Storia della filosofia moderna*, II.

pensava tuttavia che sarebbe difficile al profano « esaminarla tranquillamente » senza l'aggiunta di qualche prova tratta dall'esperienza: ecco perchè egli invocava dapprima la finalità, che può manifestarsi nelle azioni del corpo anche quando la coscienza propriamente detta è assente, come negli atti istintivi e negli stati sonnambolici; poi la proporzionalità che esiste tra gli stati dell'anima e quelli del corpo, ed infine l'analogia del concatenamento dei primi con quello dei secondi [1]).

Questa ipotesi c'interessa qui soprattutto perchè è la più naturale determinazione del rapporto che collega la fisiologia e la psicologia. Queste due scienze riguardano lo stesso oggetto, considerato sotto due aspetti differenti, e per usare una comparazione di FECHNER, non può nascere maggior discordanza fra di esse che fra colui, che considera la convessità e colui che considera la concavità di un arco di cerchio. Ogni fenomeno di coscienza dà campo a un doppio studio: talvolta il lato più accessibile è quello fisico, tal'altra quello psichico; ma questa circostanza non turba menomamente il rapporto fondamentale che unisce fra loro i due lati del fenomeno.

L'ipotesi dell'identità ha il gran merito di obbligarci a seguire rigorosamente tanto il metodo fisiologico che quello psicologico; in nessun punto ci permette di sospendere lo studio fisiologico delle condizioni fisico-chimiche del cervello, per invocare l'intervento dell' « anima »; e ci obbliga ugualmente a tener conto delle sfumature e dei gradi più sottili della vita cosciente, per seguire quanto più lontano è possibile la continuità dei fatti, anche nel dominio psichico. Nelle ricerche particolari, siano psicologiche che fisiologiche, non abbiano sempre bisogno d'una teoria speciale che ci serva di base; ogni psicologia scientifica deve ammettere una corrispondenza, un parallelismo tra i fatti di coscienza e gli avvenimenti che si compiono nell'encefalo, e si può evitare qualsiasi ipotesi, purchè ci si limiti a parlare di fatti di coscienza e avvenimenti centrali *reciprocamente corrispondentisi*, lasciando così il rapporto tra gli uni e gli altri ondeggiare in questa indecisione, che esprime in realtà quanto di meglio sappiamo in proposito.

---

[1]) V. SPINOZA, *Eth.*, II, 1-13, III, 2. Cf. *Storia della filosofia moderna*, I. — Sulla storia ulteriore dell'ipotesi dell'identità, consultare l'indice dell'opera citata alla parola « Ipotesi dell'identità ».

## CAPITOLO III.

### IL COSCIENTE E L'INCOSCIENTE.



18. *Definizione dell'incosciente.* — Finchè si ritiene per fermo di non conoscere l'anima che dalle sue manifestazioni coscienti, il campo della vita psichica resta molto ristretto. Non tutt'i processi nervosi sono di tal natura da sentirci autorizzati ad attribuir loro la coscienza, e anche quelli che lo sono possono prodursi senza di essa, quando la loro intensità non sia sufficientemente grande: così un eccitamento nervoso può agire sul sistema nervoso senza che si produca sensazione; questa non ha luogo se non quando l'eccitamento raggiunge una certa intensità. Il processo nervoso deve invece apparire di già nei gradi infimi dell'eccitamento, così da aver già acquistato una certa forza quando la sensazione varca la soglia della coscienza. Supponiamo, p. es., che un certo grado di forza del processo nervoso, che indicheremo con $x$, sia appena bastevole perchè gli corrisponda una sensazione appena percettibile, che chiameremo $y$. Ci troviamo allora di fronte ad un rapporto di una natura particolare: mentre nel termine fisico i gradi di forza decrescono in modo continuo a partire da $x$, il termine psichico resta vuoto e cessa improvvisamente a $y$. Questo rapporto si stabilisce in tal modo per quel che concerne il rapporto dell'anima e del corpo, qualunque sia la concezione fondamentale da cui moviamo. Ora è mai verosimile che si produca, ad un certo grado della scala, qualche cosa che non esisterebbe affatto nei gradi inferiori? Se da un lato la serie è continua, non dovrebbe ugualmente esserlo dall'altro? Noi non abbiamo, in fatti, alcuna ragione per ammettere in natura, salti o lacune; per lo meno, i progressi della conoscenza consistono, anzitutto, nel riempire gli spazi e colmare i vuoti.

La questione di fronte a cui ci troviamo, in questo caso, è di sapere se l'incosciente è qualche cosa di diverso da un concetto puramente negativo. Nel linguaggio ordinario (e con maggior ra-

gione in quello scientifico usuale) impieghiamo espressioni come le seguenti: sensazioni incoscienti, rappresentazioni incoscienti, sentimenti incoscienti; ma siccome le sensazioni, le rappresentazioni e i sentimenti sono elementi della coscienza, l'espressione è propriamente un non senso. Se per rappresentazione incosciente s' intende una rappresentazione che *io ho,* l'attributo « incosciente » vuol dire soltanto che io non penso, o che non faccio attenzione d'averla. Questo uso della parola incosciente deriva da un doppio uso della parola cosciente: questa infatti non è soltanto adoperata per indicare l'esistenza interna delle nostre sensazioni, idee e sentimenti, ma anche per indicare la coscienza di *sè* [1]), cioè l'attenzione espressamente diretta alle nostre sensazioni, idee e sentimenti. Noi *abbiamo* naturalmente molte sensazioni e rappresentazioni *che non abbiamo coscienza di avere;* molti sentimenti e tendenze si *agitano* in noi senza che ci *avvediamo chiaramente della loro esistenza e della loro direzione.* È in questo senso che si può parlare, p. es., di un amore incosciente: colui che prova questo sentimento non sa ciò che si agita in lui; può darsi che altri lo veda, o che egli stesso lo scopra a poco a poco; ma egli *ha* il sentimento, la sua vita cosciente è determinata in modo particolare.

Quando diciamo di voler ricercare il rapporto che esiste tra il cosciente e l'incosciente, intendiamo per incosciente uno stato che si trova al di qua della soglia della coscienza in generale (e non soltanto della nostra coscienza dell' io): vogliamo ricercare se non sembri che l'incosciente sia omogeneo con la coscienza, in modo che la loro differenza, tanto dal lato psichico che da quello fisico, sia puramente quantitativa. Tuttavia noi riterremo fermamente, fin da principio, che l'incosciente è un'idea puramente negativa, e non abbiamo intenzione di seguire EDUARD DE HARTMANN nelle misteriose vie che egli crede di aver tracciate nella sua *Philosophie de l'inconsciente*: HARTMANN non solo fa puramente e semplicemente un'idea positiva dell'incosciente, ma se ne serve anche come di principio esplicativo ovunque ritiene che s' interrompa la serie delle cause fisiche e psicologiche. La psicologia non procede sicuramente se non attenendosi, nei fenomeni e nelle leggi della coscienza, a ciò che è chiaro e sicuro; precisamente da questo punto di vista essa scopre l'incosciente, e vede con sorpresa che le leggi psicologiche sembrano estendere il loro dominio anche al di là della

[1]) È la « coscienza riflessa » dei psicologi francesi (POITEVIN).

vita cosciente. *Parrebbe che processi incoscienti possano produrre lo stesso effetto, compiere la stessa funzione che d'ordinario compiono gli avvenimenti coscienti.* Inoltre, tra gli stati coscienti e gl'incoscienti ha luogo una continua azione reciproca. Daremo qualche esempio per chiarire questo punto.

19. *Risultati intellettuali coscienti di un lavoro preliminare incosciente.* — Abbiamo citato più volte il ricordo come il fenomeno tipico della coscienza; ma il ricordo suppone che gli elementi della coscienza variino: dove restano allora fino al loro richiamo le rappresentazioni scomparse? Nel linguaggio comune il ricordo è considerato come un magazzino, o una cassa forte, dove le rappresentazioni sarebbero conservate, fino a quando vengono utilizzate nuovamente. È soltanto con una metafora che possiamo in tal modo attribuire una esistenza reale alle rappresentazioni sparite dalla coscienza; ma è notevole che tutte le apparenze sembrano indicare che esse rappresentino nondimeno ancora una parte attiva negli atti della coscienza reale. Quando vogliamo richiamare qualche cosa alla nostra memoria, e non possiamo giungervi, un mezzo ben noto consiste nell'interrompere la ricerca e pensare a tutt'altro; l'imagine cercata può allora bruscamente sorgere. Noi abbandoniamo in quel caso la ricerca cosciente, per lasciare agire al suo posto un processo affatto incosciente, che lavora nello stesso senso, con miglior successo. Un caso analogo si ha quando abbiamo raccolto tutti i materiali di un lavoro, per esempio per trattare una questione scientifica: noi siamo allora spesso talmente oppressi dai particolari, che ci sentiamo incapaci di ordinare e di connettere il materiale raccolto. Anche in questo caso occuparsi di tutt'altra cosa può essere un mezzo eccellente, e la maniera buona di trattare la questione può presentarsi d'un tratto, come da sè, alla coscienza, in mezzo alla nostra nuova occupazione: l'azione incosciente ha operato ciò che forse il lavoro cosciente ed assiduo non avrebbe mai potuto fare. Evidentemente, non si arriva mai a simili risultati durante il sonno; il lavoro assiduo ne è la condizione precipua: l'azione incosciente dà all'opera il suo coronamento.

Alcuni psicologi spiegano questi fenomeni semplicemente con la maggior freschezza del cervello e della mente, che derivano dall' aver « dormito » su una cosa; ma questa spiegazione non può adattarsi che ai casi in cui si riprende direttamente la cosa dopo l'interruzione, non quando l'oggetto messo da parte si presenta subitamente, in piena luce, al pensiero occupato in al-

tro: in quest'ultimo caso lo stesso oggetto ha continuato a subire, per suo conto, una più estesa elaborazione, la quale pertanto ha avuto luogo sotto la soglia della coscienza, ed è avvenuta *in noi*, ma senza *di noi*. L'incosciente lavora spesso con maggiore libertà, e senza essere così influenzato dalla tensione del momento che non il pensiero pienamente cosciente. Imagini e associazioni che non sono a disposizione del pensiero cosciente sembrano obbedire, in un modo o nell'altro, al lavoro incosciente, che porta d'altronde in conclusione l'impronta degli stessi principî e delle stesse leggi che dirigono il lavoro cosciente.

**20.** *Percezioni sensitive coscienti risultanti da un lavoro preliminare incosciente.* — Ciò che si applica così a molti dei nostri pensieri, si applica ugualmente — come la fisiologia dei sensi ha dimostrato — a quelle tra le nostre sensazioni e percezioni che ci sembrano semplici ed immediate. Noi ci formiamo una imagine visiva continua, benchè esista una regione della retina (macchia cieca) che non riceve impressione alcuna; i malati che hanno perduto, in seguito ad apoplessia, la funzione del nervo ottico nella metà della retina, spesso non scoprono affatto questa lacuna del loro campo visivo, perchè la colmano volgendo la testa [1]). Molte nostre sensazioni di colori, che consideriamo immediate, sono determinate dal contrasto di altri colori; l'intuizione dello spazio, e in particolare dell'estensione, che si svela ai nostri occhi in *un sol* tratto, è la risultante della combinazione di diverse impressioni. I nostri due occhi non hanno lo stesso campo visivo, e non di meno noi crediamo di abbracciare immediatamente con entrambi il campo visivo binoculare. Noi apprezziamo la direzione della linea visuale dallo sforzo col quale tentiamo di modificare la posizione dei nostri occhi. In una imagine sensoriale che sorge, ciò che rileviamo dapprima dipende dalle rappresentazioni che ci occupavano precedentemente, in modo che l'imagine ha immediatamente per noi un aspetto diverso da quello che avrebbe avuto nel caso ordinario. L'attività sintetica, condizione di ogni coscienza, si è esercitata in tutti questi casi nell'ombra, allo stato incosciente; soltanto il risultato, non il lavoro che lo produce, arriva alla coscienza. In tutti gli stati di coscienza si trova qualche cosa che si produce in tal guisa.

---

[1]) E. Brünniche, *Om apoplektiformt indträdende Blindhed, samt om Själeblindhed* (Sulla cecità d'origine apoplettica e la cecità psichica), articolo di *Hospitalstidende* ristampato separatamente, 1896, p. 67.

**21.** *Intermediari incoscienti.* — Non solo da un lavoro preparatorio incosciente possono risultare fatti di coscienza, ma possono ancora trovarsi intermediari incoscienti in mezzo a un lavoro cosciente: se una rappresentazione *a* è legata ad un'altra *b*, e questa alla sua volta a *c*, *a* finirà per indurre *c* direttamente, senza passare per *b*. Una proposizione che abbiamo imparato a comprendere per via di dimostrazione, continua a sopravvivere nella nostra coscienza, anche quando è dimenticata la dimostrazione; ogni educazione poggia sul fatto che degl'intermediari possono così scomparire sotto la « soglia » della coscienza; l'autorità dell'educatore è indispensabile all'inizio, ma si affievolisce a poco a poco. Spesso gl'intermediari sono così nascosti o così numerosi da non potersi più rintracciare in alcun modo, o per lo meno senza grandi difficoltà. Nelle correnti che compongono il ricordo e la riflessione, non si producono soltanto onde positive, stati di una intensità poco ordinaria, ma anche onde negative, stati od elementi che possono del tutto scomparire sotto la soglia della coscienza, senza che pertanto la continuità sia interrotta per colui che si rappresenta la corrente intera, composta di termini a vicenda coscienti ed incoscienti. In ogni stato di coscienza importante, molti elementi sono dunque messi in attività, senza che questa giunga alla nostra coscienza. Se ne può dare la seguente spiegazione fisiologica: come ogni eccitamento che si propaga al cervello provoca lungo il suo percorso reazioni nei centri inferiori, la cui influenza sul cervello si combina con l'effetto diretto dell'eccitamento, così il processo cerebrale che si produce nel ricordo e nella riflessione non deve essere semplice, ma deve combinarsi a tutto un intreccio di altre modificazioni cerebrali. Un processo cerebrale non è mai così semplice come lo si potrebbe supporre dallo stato cosciente al quale corrisponde.

**22.** *Istinto e abitudine.* — Tutto ciò che noi chiamiamo istinto, tendenza, disposizione acquisita o innata, agisce nello stesso modo. Le abitudini o le tendenze che ci siamo fatte, alle quali ci siamo abbandonati o che ci sono state trasmesse da generazioni anteriori, sopravvivono lungamente alle loro cause. Le rappresentazioni, i sentimenti, gli atti ai quali queste tendenze ci spingono, non trovano spiegazione neppure nella vita cosciente stessa; vi sono sempre stati intermediari omessi, che non possono scoprirsi se non con ricerche fisiologiche o sociologiche: i motivi coscienti sono scomparsi ma i loro effetti sussistono. Per ciò noi abbiamo definito l'istinto (I, 6) come una azione orientata verso fini di cui non si ha co-

scienza: l'intervento della coscienza è in parte determinato da motivi incoscienti, e si lascia dietro anch'esso effetti incoscienti. Come nelle nazioni, anche negl'individui le rivoluzioni rapide hanno scarsi effetti: sussistono tendenze sotterranee che non possono essere soffocate che col tempo: fu perciò che gl'Israeliti dovettero per quarant' anni errare nel deserto. ERODOTO racconta (IV, 3-4) che gli schiavi degli Sciti, mentre i loro padroni erano occupati in lontane spedizioni, avevano sposato le loro donne e si erano impadroniti del potere: quando i padroni tornarono, non poterono domare per forza di armi la nuova generazione nata da quest'unione, ma giunsero ad assoggettarla quando fecero schioccare gli scudisci, che servivano loro abitualmente a castigare gli schiavi. Si può, in ogni caso, considerare questo racconto come una espressione poetica della potenza delle abitudini ereditarie; noi vediamo spesso, nella vita di uomini celebri e che hanno aperto nuove vie, quanto essi abbiano dovuto lottare per vincere in loro stessi le tracce delle impressioni di gioventù o quelle della consuetudine.

Il potere inibitorio che possiede l'incosciente può anche manifestarsi in casi semplicissimi. Nelle esperienze fatte sulla memoria si è constatato che, se si vuole, dopo aver impressa nella mente una certa serie di sillabe, imprimerne in seguito un'altra serie, in cui alcune sillabe della prima ricompaiono, si prova maggiore difficoltà ad apprendere la nuova serie, perchè i termini comuni hanno una tendenza a richiamare quelli che li seguivano nella prima serie. Non è la riproduzione reale, ma soltanto la *tendenza* alla riproduzione, che esercita questa azione d'arresto: quest'ultima ha dunque la sua causa in elementi incoscienti. Si è chiamato questo fenomeno: un arresto d'associazione per riproduzione virtuale [1]) (*associative Hemmung durch virtuelle Reproduktion*).

Ogni disordine della mente non scuote dapprincipio che ciò che si muove nella coscienza chiara: le correnti inferiori incoscienti possono spesso continuare ancora per molto tempo il loro corso, senza che il movimento si propaghi dalla superficie fino ad esse [2]).

---

[1]) G. E. MULLER e F. SCHUMANN, *Experimentelle Beiträge zur Untersuchung des Gedächtnisses*, § 27, *Zeitschrift fur Psych. und Physiol. der Sinnesorgane*, VI.

[2]) Si troveranno nell'opera di H. BRÖCHNER, *Om Udviklingsgangen i Filosofiens Historie* (Sul cammino dell'evoluzione nella storia della filosofia), Copenhagen, 1869, molti esempi interessanti del modo onde le idee possono agire incoscientemente sulle generazioni successive, ed anche sugli avversari contemporanei alla loro apparizione. V. anche nella *Nyt dansk Maanedsskrift* (Nuova rivista mensile danese), 1871, l'articolo dello stesso sul rapporto del cosciente all'incosciente.

La reazione che segue una rivoluzione mostra spesso quanto il movimento era stato poco profondo. Ciò che è stato acquisito penosamente dalla coscienza, non prende veramente radici che allorquando agisce incoscientemente, o come si dice comunemente, quando è passato nella carne e nel sangue: il lavoro cosciente apre la via, ma ciò che importa è di mettere in moto il meccanismo incosciente. Viceversa, si può qualche volta creare un puro meccanismo che a poco a poco s'impadronirà in seguito della vita cosciente: una conversione imposta può condurre a una intensa fede, se non nella stessa generazione, almeno nelle successive. La costrizione agisce in senso opposto di ciò che si muove nella coscienza chiara: perciò una conversione forzata può riuscire solo là dove non c'è vita cosciente chiara e sviluppata. Tuttavia, un esercizio puramente meccanico può indebolire progressivamente la coscienza. Secondo la espressione di PASCAL noi siamo automatici anche per quel che riguarda la mente: perciò egli consiglia di cominciare col prendere dell'acqua benedetta e seguire le cerimonie; il resto verrà in seguito da sè. « Ciò vi istupidirà ».

23. *Attività cosciente ed incosciente simultanee.* — Un atto che ordinariamente sarebbe compiuto coscientemente, può compiersi al disotto della soglia della coscienza, quando questa è sollecitata *contemporaneamente* da tutt'altra cosa. La filatrice gira il suo fuso e tira il filo, mentre i suoi pensieri sono ben lontani: un lettore può essere completamente assorbito in quel che legge, od anche in altri pensieri, mentre vede i segni alfabetici e ne pronuncia i suoni corrispondenti. In questi esempi, l'azione subordinata si avvicina per lo meno all'incosciente tanto che si può appena chiedere se il confine può essere varcato, e nondimeno ciò che è avvenuto così nell'incosciente può in seguito apparire nella coscienza. FECHNER racconta che una mattina, stando ancora a letto, fu sorpreso di avere negli occhi, quando li chiudeva, l'imagine bianca di un fumaiolo da camino: egli senza accorgersene, durante la sua meditazione ad occhi aperti, aveva visto appunto un fumaiuolo nero sullo sfondo di un muro bianco, e la sua imagine attuale era l'imagine postuma di quella sensazione [1]). Ho fatto spesso anch'io osservazioni analoghe: quando, pensando, mi accade di guardare il cielo puro attraverso la finestra, e di chiudere gli occhi in seguito, vedo una

[1]) *Elemente der Psychophysik*, II, p. 432. Si trova anche un bell'esempio in E. MACH, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, p. 106 seg.

croce luminosa sopra un fondo scuro. La prima volta, ne fui sorpreso e non ne trovai la spiegazione che *concludendo* che dovevo aver guardato la finestra (che l'imagine postuma sia in questo caso una imagine per contrasto sarà mostrato più ampiamente (V, A, 39 e B, 49 *a*). Spesso, ascoltando le parole di qualcuno, noi non scopriamo ciò che ci si è detto che molto tempo dopo. In casi di questo genere non si saprebbe dimostrare che la sensazione è avvenuta realmente nella coscienza: l'eccitamento non è forse pervenuto che al mesencefalo (II, 13 *c*) [1]). I processi coscienti ed incoscienti sono qui per lo meno tanto ravvicinati l'uno all'altro che la loro distinzione sparisce, e ci si può chiedere se dal fatto che si può scoprire in seguito che si è « visto » o « udito » qualche cosa, si abbia il diritto di concludere che queste sensazioni sono realmente avvenute nella coscienza. Fra i malati di CHARCOT, si trovava una donna che aveva perduta la memoria del periodo della sua vita immediatamente anteriore ad una violenta commozione nervosa, come il potere di fissare nella propria memoria tutti gli avvenimenti posteriori a quest'accesso. Mercè l'ipnotismo, CHARCOT potè ridestare in lei il ricordo degli avvenimenti del periodo citato. « Questa donna, che abbiamo potuto ipnotizzare, ritrova nel sonno ipnotico la memoria di tutt'i fatti avvenuti fino al momento presente, e tutti questi ricordi così registrati inconsciamente rivivono nell'ipnosi, associati, sistematizzati, ininterrotti, in modo da costituire una trama continua e come un secondo io, un io latente, incosciente, che contrasta stranamente con l'io ufficiale di cui voi conoscete la profonda amnesia ». CHARCOT qualifica questo genere di amnesie « dinamiche », per contrasto all'amnesia distruttiva, nella quale sono impossibili anche la « registrazione » e la conservazione latente [2]).

24. *Genesi incosciente del sentimento.* — Le impressioni incoscienti compiono una parte importante soprattutto nello sviluppo dei sentimenti. Il sentimento non è determinato soltanto da sensazioni e rappresentazioni chiare e precise, ma anche da impercettibili in-

1) FOSTER (*Textbook of Physiology*, 5.ª ed., p. 104) a proposito delle impressioni luminose e sonore che può ricevere un animale privato di emisferi cerebrali, fa questo rilievo: « Noi siamo costretti o a chiamare le modificazioni prodotte da queste impressioni sensazioni, o a *trovare per esse una parola del tutto nuova* ».

2) CHARCOT, *Clinique des maladies du système nerveux*, Parigi, 1893, II, p. 271. Cf. O. VOGT, *Zur Methodik der ätiologischen Erforschung der Hysterie* (*Zeitschrift zum Hypnotismus*, VIII, 2, p. 68 seg.).

fluenze, di cui per la coscienza vale solo la somma. Da ciò deriva quanto vi è di misterioso e inesplicato nell'essenza di tanti sentimenti; essi sono, soprattutto nei loro primi movimenti, inintelligibili per lo stesso individuo che li prova, perchè ne ignora le cause precise. Il sentimento vitale corrisponde all'azione delle funzioni organiche sul cervello; ma in questo le impressioni isolate non si manifestano chiaramente: si uniscono soltanto per produrre una tonalità fondamentale, variabile ed oscura, di benessere o di malessere. Il sentimento dell'amore ha, specie ai suoi primi bagliori, un carattere misterioso dovuto al risveglio d'istinti organici incompresi, e alla loro influenza sul senso vitale e sull'imaginazione. Ma anche negli altri sentimenti si trova qualche cosa di simile, perchè noi non abbiamo pienamente coscienza dell' influenza esercitata dalle esperienze che abbiamo potuto fare e dalle circostanze sulla nostra vita affettiva, finchè il sentimento non acquisti un carattere rilevante, o fors'anco non esploda nei nostri atti. Di queste influenze avviene come per l'aria, che respiriamo senza badarci, e ne risulta in noi un accrescimento silenzioso, che sovente ha la più grave e decisiva influenza su tutta la nostra vita: noi siamo così ricondotti alla condizione generale della vita cosciente e del processo nervoso, cioè che solo un cambiamento più o meno brusco può svegliare la loro attività. Un lento e progressivo cambiamento della temperatura o dell'elettricità può condurre alla morte una rana, senza che essa si muova dal suo posto.

Ma anche là dove le sensazioni e le rappresentazioni si manifestano realmente alla coscienza, vi può essere un accrescimento incosciente del sentimento. Ogni sensazione e rappresentazione è indubbiamente legata ad un certo sentimento, ma questo può essere così fugace da non esercitare alcuna influenza: è con la ripetizione e l'accumulo di questi sentimenti infinitamente piccoli che nasce infine una tonalità dominante, che può essere tanto più durevole ed intima, quanto più il suo accrescimento è stato incosciente.

La continuità interna è assicurata nella storia individuale, come in quella della specie umana, da questo accrescimento, totalmente o semi-incosciente, i cui risultati contribuiscono, per una sì gran parte, a formare il contenuto della vita cosciente; è soltanto quando ci arrestiamo agli stati di coscienza eminenti che sembrano esservi limiti precisi e rivoluzioni improvvise: penetrando più profondamente, si scoprono le transizioni, infinitamente ramificate, che li preparono, come i polipi del corallo costruiscono a poco a poco

i loro banchi sotto la superficie del mare, e non se ne discopre la costruzione che allorquando essa emerge da quella.

LEIBNIZ è stato il primo ad attirare l'attenzione sugli elementi infinitamente piccoli in psicologia (come d'altronde in matematica e in fisica): inoltre egli ha rannodato questa teoria alla legge di continuità, da lui così energicamente difesa. Per mezzo delle impressioni incoscienti, chiamate da lui « piccole percezioni » egli spiega il legame dell'individuo all'insieme dell'universo — legame assai più stretto di quanto l'individuo stesso non ne abbia chiaramente coscienza — ed in virtù di esse chiarisce ugualmente come il passato determina l'avvenire e si continua in esso [1].

25. *Lo stato di sogno.* — Lo stato di sogno ci presenta un grado intermedio tra lo stato puramente cosciente e lo stato incosciente. I sogni si producono al più spesso subito dopo il principio o immediatamente prima della cessazione del sonno; la più gran parte ha luogo durante un sonno leggero [2]: è difficile decidere se si sogni sempre, anche nel sonno più profondo. L'analogia che si riscontra tra la coscienza del sogno e la coscienza allo stato di veglia può mettere un po' di luce sui rapporti tra il cosciente e l'incosciente.

La connessione tra la coscienza del sogno e quella della veglia si mostra dapprima per il fatto che ciò che ci interessa durante la veglia occupa spesso la coscienza durante il sogno. Si superano in sogno, o si immagina di superare, difficoltà ed imbarazzi che allo stato di veglia erano insormontabili, mentre d'altra parte, difficoltà inconcepibili ed insormontabili sorgono nelle situazioni più familiari e più semplici. La memoria e la facoltà d'associazione sono spesso durante il sonno, come durante l'ipnosi, orientate verso una direzione determinata: si può giungere a pensare in sogno a cose che non si presenterebbero forse mai alla mente durante la veglia. Gli elementi che servono a costruire il mondo del sogno sono tratti in maggioranza dalle esperienze della vita ordinaria, sebbene siano introdotti in nuove combinazioni spesso più speciali [3] durante il sonno. La causa occasionale del sorgere delle immagini del sogno deve verosimilmente ricercarsi nelle impressioni sensitive ricevute

[1]) *Opera philosophica*, ed. ERDMANN, p. 197. Cf. *Storia della filosofia moderna*, I.

[2]) Cf. FR. HEERWAGEN, *Statistische Untersuchungen über Träume und Schlaf* (*Philosophische Studien* di WUNDT, V, p. 307 e 319.

[3]) Se ne troveranno buoni esempi in MOURLY VOLD, *Einige Experimente über Geschtsbilder im Traume, Zeitschrift fur Psycolo*, XIII.

durante il sonno [1]. Il cervello non cessa di ricevere impressioni non solo dall'interno dell'organismo (dagli organi della digestione, respirazione ecc.), ma anche dall'esterno (impressioni tattili, sonore, luminose, ecc.). La maggior frequenza dei sogni durante un sonno leggiero si spiega in modo naturale col fatto che le impressioni hanno allora effetti maggiori che nel sonno profondo. Il rapporto col mondo esterno non è dunque interrotto e sono le impressioni e le immagini suscitate che determinano il contenuto del sogno [2]. La trama del sogno è formata per mezzo d'una sintesi analoga a quella che si manifesta negli stati della coscienza in veglia; il processo che si svolge è della stessa natura, ma le condizioni nelle quali esso si compie sono diverse; ciò che manca è la forte concentrazione dell'attenzione e il controllo multiplo che la veglia suscita o impone. Le sensazioni isolate, in particolare le sensazioni generali, ricevono così una potenza che fa sparire l'unità e la continuità, e ne risulta che ogni impressione isolata è spiegata in modo libero e fortuito: il sogno riveste ciò che si è benissimo chiamato un carattere mitologico. La respirazione è in modo speciale libera e facile? si crede di avere delle ali; è invece pesante? si ha l'incubo; si rabbrividisce di freddo perchè si è scoverti? si crede di viaggiare al polo o di passeggiare nudi nella via. Un uomo, che aveva una bottiglia calda ai piedi, sognò di trovarsi nel cratere dell'Etna. Spesso si costruisce tutta una scena complicatissima, per spiegare un'impressione molto semplice: per es. la caduta d'una tenda e la penetrazione dei raggi luminosi nella camera susciteranno un sogno sul giudizio universale, con una quantità di particolari annessi.

Le osservazioni fatte sugli stati di transizione dal sonno alla veglia possono illuminarci sull'origine del sogno e sulla sua analogia colla coscienza allo stato di sveglia. Una sera, proprio prima di addormentarmi, scorsi nel campo visivo, come avviene spesso quando gli occhi sono stanchi, una moltitudine di piccoli corpi luminosi di diversi colori, senza forma definita, nè caratteri precisi; ma a poco a poco essi si raggrupparono in modo da formare figure nette di persone e di oggetti: io vidi allora una strada fiancheggiata da mura, sulla quale passeggiavano grandi masse d'uomini;

---

[1]) ALFR. LEHMANN, *De magiske Sindstilstande* (Gli stati magici dello spirito), Copenhagen, 1895, p. 127, 167; J. BAKER-SJÖGREN, *Sanndrömmarna och deres vetenskapliga förklaring*, Stoccolma, 1895.

[2]) Tuttavia il sogno può certamente prodursi anche come una allucinazione (v. V, B, 49 *a*) senza che alcuna delle impressioni del momento abbia importanza speciale.

poi mi svegliai completamente e potetti imprimere questo fenomeno nella mia memoria. Fenomeni « ipnagogici » analoghi sono frequentemente citati nella letteratura [1]: essi ci permettono di scorgere sul vivo l'attività sintetica, che spesso non si rivela alla coscienza altro che per mezzo dei suoi effetti.

Anche allo stato di veglia, noi spieghiamo le impressioni particolari secondo il loro rapporto con le nostre esperienze, riunendole insieme. La coscienza del sogno segue lo stesso metodo, spesso con una grande perspicacia e una grande perseveranza, e non senza un certo gusto artistico; ma di regola essa non può padroneggiare le impressioni particolari: ciascuna di queste mette in moto la sua corrente d'idee, che domina allora la totalità della coscienza finchè non sia sostituita dalla corrente provocata dall'impressione seguente. Non vi è in questo caso abbastanza forza di resistenza contro gli elementi isolati: da ciò le variazioni e l'assenza di regole nel sogno, carattere pel quale esso si avvicina alla pazzia, che è in effetti anch'essa uno stato di dissoluzione.

Lo stato di sogno ci mostra così le leggi psicologiche in azione, ma sotto la soglia della coscienza propriamente detta: esso rappresenta una stazione sulla via che conduce dalla vita incosciente alla vita cosciente.

26. *Risveglio per la relazione psichica dell'eccitamento.* — L'atto del risveglio presenta talvolta circostanze che possono chiarire il rapporto tra il cosciente e l'incosciente. Quando ci si sveglia, non è sempre la forza fisica dell'eccitamento che dà il primo impulso, ma il suo rapporto al bene o al male dell'individuo, a ciò che l'interessa ordinariamente quando è sveglio, il che si è chiamato relazione psichica dell'eccitamento. Una parola indifferente non sveglia se pronunziata dolcemente; al contrario una madre si sveglia al minimo movimento del suo bambino; un uomo avarissimo fu svegliato mettendogli in mano una moneta d'oro; un ufficiale di marina, che poteva dormire malgrado un forte rumore, si svegliava se si mormorava la parola « segnale! ». I casi di questo genere ci mostrano come una impressione isolata non arriva alla coscienza che per le sue combinazioni con altre esperienze: essa scarica nel cervello tutta una serie di effetti, e il risveglio della coscienza corrisponde allo stato cerebrale così prodotto. L'atto del risveglio, che è una transizione da uno stato per

[1] V. specialmente A. MAURY, *Le sommeil et les rêves*, Parigi, 1865, cap. IV.

lo meno relativamente incosciente a uno stato cosciente, avviene perchè l'impressione isolata riceve, dalla sua combinazione con altre, lo sfondo sul quale ha bisogno di distaccarsi per diventare cosciente, ciò che conferma ancora il legame che sembra rannodare la coscienza a centri molto complessi, ove possono confluire un gran numero di correnti.

Si potrebbe forse attenuare con ciò, in una certa misura, la difficoltà che si prova a immaginare un principio della vita cosciente, e che deriva da che ogni elemento della coscienza deve essere in relazione con altri elementi (cf. II, 14). Questa condizione potrebbe sembrare impossibile a verificarsi per l'elemento che sorge primo; ma si potrebbe benissimo immaginare il principio della coscienza come avente per condizione che uno stato isolato susciti istantaneamente una pluralità di elementi. Come sembra possano ricordarsi cose quantunque avvenute nell' incosciente, così una impressione potrebbe destare la coscienza sviluppando tutto ad un tratto ciò che forma il suo primo piano e il suo sfondo: ciò non vuol dire tuttavia che l'origine della coscienza possa concepirsi come un atto isolato ed istantaneo.

27. *Ipotesi sull'estensione della vita psichica.* — Per spiegare i fenomeni citati sopra, si possono immaginare tre ipotesi. — Si potrebbe ammettere che, nei processi in apparenza incoscienti, i quali presentano nondimeno una sì grande analogia coi processi coscienti, la coscienza è effettivamente presente, con la differenza che non si può ricordarsene in seguito. Ma questo modo di vedere è abbastanza arbitrario, perchè alcune delle azioni compiute così sono di tal natura, che resterebbero necessariamente nella memoria, se fossero state compite con coscienza. — Si potrebbe, inoltre, ammettere che i processi incoscienti non sono che fatti cerebrali e niente altro. Ma allora la differenza tra i fatti cerebrali accompagnati da coscienza e quelli che ne sono sprovvisti resterebbe senza alcuna spiegazione, e la reciproca costante azione che esiste tra il cosciente e l'incosciente sarebbe ugualmente inesplicabile. — La discussione dell'ipotesi dell'identità (II, 17 *d*) ci ha condotto a supporre che all'infuori delle proprietà o degli aspetti dell'essere, che la scienza della natura materiale studia, dovevano esserci ancora altre proprietà, che non sarebbero accessibili alla percezione esterna, e che renderebbero possibile il nascere dei fenomeni di coscienza. Le analogie, che abbiamo visto esistere tra l'attività incosciente e l'attività cosciente, ci potrebbero suggerire d'immaginare questo lato dell'essere inaccessibile alla percezione esterna, in modo analogo a

ciò che l'osservazione di noi stessi ci fa conoscere come fatti di coscienza. Si potrebbe dunque, come ho fatto altrove [1]), chiamarle « correlativi psichici ». Ma noi siamo obbligati a lasciare la loro natura indeterminata ed ammettere soltanto che esse debbono rendere possibili tanto la produzione dei fenomeni di coscienza, che la parentela delle due attività cosciente ed incosciente. Le due cose si comprendono supponendo che non esista tra gli stati cosciente ed incosciente che una differenza di grado: si potrebbe allora ammettere che abbiamo nelle sensazioni, nei sentimenti e nelle idee dell'essere cosciente, forme di sviluppo più alte di una qualche cosa che si presenta in grado e sotto forma meno elevati negli stadii inferiori della natura, sfuggendo così al paradosso che la vita cosciente cominci senza alcuna preparazione. Questa è precisamente la conclusione che LEIBNIZ traeva dal principio della continuità: « Rien ne saurait naitre tout d'un coup, le pensée non plus que le mouvement » [2]). Egli stabiliva un'analogia tra il rapporto del cosciente all'incosciente e quello della forza viva (attuale) alla forza di tensione: come questa (energia potenziale) è la forza viva in equilibrio, l'assenza di coscienza potrebbe essere coscienza in riposo o neutralizzata. Si comprenderebbe allora benissimo perchè la modificazione o la soppressione dell'equilibrio è una così essenziale condizione della coscienza; come nell'universo esteriore non vi è riposo assoluto, così si potrebbe dire che non esiste del pari incoscienza assoluta. L'incoscienza non sarebbe dunque la negazione della coscienza, ma uno dei suoi gradi inferiori: essa avrebbe il suo posto nella serie discendente dei gradi della coscienza, e grazie a questa ipotesi si potrebbe mantenere l'antico principio che la natura non procede a sbalzi.

Dal punto di vista empirico, la vita cosciente appare legata a certe forme di funzionamento del sistema nervoso. Ma il sistema nervoso stesso proviene dalla differenziazione d'un protoplasma uniforme; le sue proprietà adunque debbono ugualmente essere gradi superiori di qualche cosa che è di già legata alla materia organica universale (cf. *supra*, 11, 12); non vi è nulla in ciò che possa autorizzare l'introduzione di punti di vista assolutamente nuovi a un certo stadio dello sviluppo corporeo; il sistema nervoso non è per così dire che un punto più alto di espansione dell'esistenza mate-

---

1) *Psychische und physische Activität*, *Vierteljahrsschrift für wiss. Phil.*, XIV, p. 241.

2) *Nouveaux essais*, II, 1. Più tardi DIDEROT distinse ugualmente la sensibilità incerta dalla sensibilità attiva (*Storia della filosofia moderna*, I), distinzione che ricompare in seguito, come vedremo, in CLAUDE BERNARD.

riale: è soltanto il suo grado più elevato di sviluppo che lo distingue dalle altre forme di questa esistenza. Perciò CLAUDIO BERNARD riconduce la sensibilità alla irritabilità (capacità di ricevere gli eccitamenti e di rispondervi) della materia organica; la reazione cosciente non sarebbe allora che una forma più elevata della reazione incosciente. CLAUDIO BERNARD dà come prova della sua opinione l'effetto prodotto dalle sostanze narcotiche (anestetici): se queste sostanze (oppio, cloroformio, ecc.) sopprimono la coscienza, ciò avviene perchè esse agiscono dapprima sulla parte dell'organismo più sensibile agli eccitamenti, cioè sul sistema nervoso, che è la più differenziata materia organica; ma se si aumenta la dose o se si prolunga l'azione, il resto dell'attività vitale è progressivamente colpito. Ora quando diverse cose sono influenzate nello stesso modo, ma in grado diverso, da una sola e medesima causa, anche esse non possono differire fra loro che in grado. Noi ci eleviamo così gradualmente dalle manifestazioni più basse della vita fino alla più alta attività vitale, alla quale è legata la coscienza [1]). Come vi ha una grande distanza tra le funzioni del cervello umano e i movimenti di un gruppo di atomi inorganici, bisogna ammettere una grande differenza tra la coscienza umana e il correlativo psichico connesso al gruppo di atomi, benchè la differenza non sia che di grado. Siamo dunque condotti ad ammettere una serie discendente nella scala di cui abbiamo parlato avanti (I, 6); ma una differenza di grado non esclude la possibilità della produzione di forme e di proprietà interamente nuove, di cui non avremmo riscontro in alcuno degli stadii inferiori. Un corpo per es. riceve certamente altre proprietà quando se ne modifica la temperatura, e una sostanza composta può possedere proprietà che non presenta alcuno dei suoi elementi: perciò bisogna lasciare sospesa la questione di sapere se abbiamo in genere il diritto di servirci dell'espressione « vita psichica incosciente ». Se noi l'adoperiamo è unicamente per indicare tanto l'analogia che la continuità che esistono tra il cosciente e l'incosciente; mentre è molto dubbio il diritto di parlare di una azione reciproca tra il morale e il fisico, quella tra il cosciente e l'incosciente è un fatto incontestabile.

28. *Psicologia e meccanica fisica.* — Bisogna ancora fare qui un importante rilievo: in quel che precede abbiamo ammesso un grande valore al principio della conservazione dell'energia fisica, quale espressione di un concatenamento imponente nel mondo materiale.

[1]) CL. BERNARD, *Leçons sur les phénomènes de la vie*, p. 280-290.

escludente tuttavia la supposizione d'un rapporto causale tra la materia e la coscienza. Ma il principio della conservazione dell'energia è soltanto la forma particolare e precisa che il principio universale di causalità prende nel campo fisico: basta qui, per soddisfare al principio di causalità, che cause fisiche abbiano effetti fisici. La coscienza però si presenta come un soprappiù che si aggiunge in certi momenti a questi effetti fisici, come un' addizione che non si spiega con cause fisiche. DUBOIS-REYMOND ne ha concluso nella sua dissertazione « *Sui limiti della nostra conoscenza della natura* » (1872), che i fenomeni dello spirito erano fuori della legge di causalità e ne costituivano un'infrazione. Da quel che precede dobbiamo dargli ragione finchè ci collochiamo da un punto di vista puramente *deduttivo* e togliamo i postulati della deduzione dai principii della meccanica fisica; ma noi non abbiamo il diritto di considerare questi principii come i soli: essi costituiscono. come abbiamo precedentemente mostrato (II, 11), i postulati grazie ai quali si è riusciti a costruire il maestoso edifizio delle scienze della natura, ma non ne consegue che essi esauriscono la natura dell'essere. Lo stesso essere che visto sotto una delle sue facce, può concepirsi e spiegarsi secondo i punti di vista compresi nella legge d'inerzia e della conservazione dell'energia, può benissimo avere altri aspetti che restano per tal via inesplicabili, ma suppongono principii nuovi i quali naturalmente, non debbono contraddire gli altri. Ora noi abbiamo mostrato nel primo capitolo che ciò che caratterizza l'indipendenza essenziale della psicologia, in rapporto alla scienza della natura (nello stretto senso della parola), è che essa non edifica soltanto sulle conseguenze della fisica e della fisiologia, ma attinge ancora a tutt'altra sorgente di conoscenze, cioè alla percezione subiettiva interna. Se dunque l'esperienza fisica non esaurisce tutta l'esperienza, noi sentiamo la necessità — dopo aver tirato le ultime conseguenze dei principii fondamentali dell'esperienza fisica, ed esserci assicurati che non ci conducono alla coscienza — di stabilire *una nuova ricerca induttiva*, di adottare *un punto di partenza empirico nuovo*. Dovunque i dati della nostra esperienza ci conducano, con una deduzione rigorosa, a contradizioni, noi adottiamo il ripiego di considerare la nostra esperienza come incompleta. Se, quando partiamo dalle leggi supreme della sola natura materiale, l'apparizione dei fatti di coscienza ci mette in conflitto con la legge di causalità, bisogna ammettere che l'essere ha un aspetto diverso da quello che ci guida nel formare le nostre idee della materia e delle leggi materiali. Dopo ciò, quel che si mani-

festa in noi all'introspezione deve essere qualche cosa che esiste anche, sotto altre forme, in stadi inferiori. Il fatto che la coscienza ci sembra nascere dal nulla non è dunque che una apparenza, come è una illusione credere che nella natura inferiore qualche cosa nasca dal nulla: il preteso nascere della coscienza non è dunque che un passaggio, un cambiamento di una forma in un'altra, come ogni nuovo movimento materiale risulta da una trasformazione di di un'altra specie di movimento.

Bisogna prendere questa ipotesi quale è. L'incosciente è una nozione-limite della scienza, e, quando giungiamo a un limite di questo genere, tentare per via d'ipotesi di calcolare le diverse possibilità che si deducono da ciò che noi sappiamo, può avere il suo valore: ogni estensione reale della nostra conoscenza effettiva è del resto impossibile in simili casi. Noi facciamo qui come il filologo che ricostruisce per mezzo d'una critica congetturale un frammento d'autore antico. Il mondo dello spirito è per noi come un frammento, a paragone del mondo fisico: non è possibile completarlo che per via d'ipotesi; di più una simile ricostruzione cozza, come abbiamo visto (II, 17 *d*), contro grandi difficoltà, la supposizione di una continuità psichica correlativa alla continuità fisica sembrando contradetta dal carattere individuale della vita cosciente. Le ricerche intraprese in questo capitolo hanno pertanto mostrato che questa difficoltà (comune d'altronde a tutte le ipotesi, salvo il materialismo rigoroso) ricompare *in seno* alla coscienza individuale, poichè gli stati coscienti ed incoscienti vi si succedono ed influenzano reciprocamente. Avremo occasione di tornare su questa questione in una sezione più speciale (V, B, 47).

## CAPITOLO IV.

### DIVISIONE DEGLI ELEMENTI PSICOLOGICI.

SOMMARIO. — 29. Divisione degli elementi, ma non degli stati. — 30. La divisione psicologica in tre classi. — 31. Questa divisione non è una divisione originaria. — 32. Evoluzione della coscienza individuale. — 33. Differenziazione psicologica durante l'evoluzione della razza. — 34. Condizioni della differenziazione. — 35. *a*) Non c'è conoscenza senza sentimento; *b*) Non c'è conoscenza senza volontà; *c*) Non c'è sentimento senza conoscenza; *d*) Connessione tra il sentimento e la volontà; *e*) La volontà come primo ed ultimo elemento.

**29.** ***Divisione degli elementi, ma non degli stati.*** — Quando si tratta di dividere la psicologia, bisogna mantenere immutato il carattere astratto delle sue distinzioni e dei suoi concetti. La rifles-

sione scoprì di buon'ora elementi diversi negli stati coscienti, ma fu indotta a considerarli come parti o facoltà dell'anima, completamente indipendenti (I, 8 *c*). Già in PLATONE (IV libro della ***Republica***) troviamo una disposizione dell'anima in più « parti », fondata su una analisi minuta dei casi in cui si rilevano in essa elementi contrari in lotta; queste parti erano:

1.° la ragione;

2.° i sentimenti di coraggio e di collera;

3.° il desiderio sensuale.

Nei tempi moderni si è parlato in modo ugualmente esplicito di parecchie « facoltà » che agirebbero indipendentemente l'una dall'altra, e che si farebbero reciprocamente contrasto. Oltre a scindere così la vita psichica in più parti o facoltà — e mettersi perciò in contraddizione con l'unità generale della vita cosciente, unità senza cui anche i più forti contrasti non si lascerebbero sentire nè cogliere — si creava ancora l'illusione di credere d'aver spiegato i fenomeni, una volta ricondotti a diverse facoltà. Così, per esempio, si supponeva di aver resi più chiari, ciascuno per conto suo, la conoscenza e il sentimento, ammettendo una facoltà particolare di conoscere e di sentire: era una illusione analoga a quella che spiega la vita con una forza vitale, e di cui MOLIÈRE si beffa nella cerimonia che chiude il « Malato immaginario », quando il candidato spiega che l'oppio fa dormire perchè racchiude una *virtus dormitiva*. Si dimenticava — come si fa ancora comunemente — il carattere puramente astratto di queste distinzioni, che esprimono soltanto una cosa, cioè che vi sono alcune differenze fra alcuni stati di coscienza, senza che da ciò consegua che si sia autorizzati a catalogare ciascuno di essi sotto la sua etichetta particolare. Bisogna anzitutto cercare se gli stessi elementi non si trovino in tutti gli stati di coscienza realmente stabiliti, di modo che le differenze si fondino sulla preponderanza di certi elementi, e sul valore subordinato degli altri; propriamente parlando, non sono dunque i fenomeni o stati di coscienza stessi che vengono aggruppati e separati, ma gli elementi che si riscontrano in essi, esaminandoli più da vicino. Per *elementi psicologici* intendiamo i differenti aspetti o qualità degli stati e dei fenomeni di coscienza. Quando noi opponiamo l'una all'altro la conoscenza ed il sentimento, non può trattarsi che di stati in cui predominano gli elementi intellettuali di fronte a stati in cui predominano elementi affettivi. Vedremo che questo modo di vedere è l'unico a cui possiamo limitarci, poichè non si può

scoprire alcuno stato che sia assolutamente pura rappresentazione, puro sentimento, o pura volontà. Il problema della classificazione si riduce adunque propriamente a questo: abbiamo il diritto di ammettere diverse specie di elementi psicologici?

30. *La divisione psicologica in tre classi.* — La divisione psicologica oggi ammessa generalmente, distingue le tre specie seguenti: conoscenza, sensibilità, volontà. Alla divisione, classica dopo ARISTOTELE, che non ammetteva che due termini, la conoscenza e la volontà, gli psicologi tedeschi dell'ultimo secolo aggiunsero il sentimento, come elemento intermedio. ROUSSEAU [1]) esercitò la più grande influenza nella classificazione psicologica, sostenendo eloquentemente i diritti e l'importanza della vita affettiva; KANT, adottando tale divisione [2]), assicurò ad essa un successo universale; i tentativi, fatti dopo di lui, per ricondurre tutte le manifestazioni della coscienza ad una specie di elementi, non sono riusciti, e, d'altronde, essi riconoscono, propriamente parlando, le tre sorta di elementi come dati, pur cercando di riportarle a un unico principio. Gli antichi psicologi consideravano il sentimento sia come un pensiero oscuro, sia come fenomeno rientrante nella tendenza e nella volontà. È naturale che l'attenzione sia stata da prima diretta alla *conoscenza* e alla *volontà*, e che abbia trascurato gli elementi situati più profondamente: per un fenomeno analogo l'attenzione si dirige più presto al mondo esterno che all'interno. La conoscenza e la volontà discernono sopratutto le facce della vita cosciente rivolte verso il di fuori: con la conoscenza, nella quale si fanno rientrare in psicologia le sensazioni e le rappresentazioni, ci formiamo un'imagine del mondo esterno e del nostro stesso individuo, concepito come parte di questo mondo; con la volontà (nella quale comprendiamo non solo la tendenza, il proposito e la risoluzione, ma anche le forme non riflesse dell'attività), l'individuo reagisce a sua volta al mondo esterno. Gli elementi affettivi, il ritmo interno del piacere e del dolore, sono sempre così strettamente legati a certe imagini e a certe azioni, che si confondono facilmente con esse.

---

[1]) Cfr. il mio libro: *Jean-Jacques Rousseau und seine Philosophie* (Aus dem dänischen übersetzt), 2.ª ed., Stuttgart, 1902, pag. 65-70; 76-78. — *Storia della filosofia moderna*, I, II.

[2]) *Critique du Jugement* (1790).

L'*indipendenza degli elementi affettivi* di fronte agli altri elementi della coscienza si manifesta nel fatto che, anche ammettendo che non vi sia alcuno stato che si possa chiamare sentimento puro, senza miscuglio di conoscenza e di volontà, il sentimento non è pertanto legato, in modo necessario, ad alcuna condizione teorica o pratica *determinata*. Il piacere e il dolore si trovano legati ad oggetti differenti secondo i diversi individui, o, nello stesso individuo, secondo le diverse epoche; una cosa che eccita dapprincipio dolore, può eccitare in seguito piacere, e viceversa. Nel tempo stesso, si produce una netta opposizione fra gli stati in cui il sentimento fortemente sovreccitato ricaccia indietro l'idea chiara e coerente e l'azione riflessa. Dal punto di vista fisiologico, questi ultimi stati sono chiaramente espressi dalla propagazione del movimento dal sistema nervoso centrale verso gli organi interni, e dalla reazione di questi ultimi sul cervello.

31. *Questa divisione non è originaria.* — Benchè si sia così in diritto di prendere la divisione in tre specie di elementi come base nelle ricerche psicologiche, non ne consegue che si debba considerarla come una divisione originaria. Nella nostra descrizione dei caratteri della vita cosciente, prendiamo questa come essa apparisce a un grado superiore del suo sviluppo, quando ha raggiunto una forma ben distinta; ma non abbiamo il diritto di ritenere che le tre specie di elementi si trovino altrettanto nettamente nei gradi inferiori; anzi, è una delle leggi generali di ogni evoluzione, che l'indeterminato e l'omogeneo precedono ciò che è determinato e fornito di caratteri multipli (*legge della differenziazione*): per esempio, il primo germe dell'organismo non è che una massa informe, dove non si può distinguere ancora alcuna struttura determinata. Se la vita cosciente segue le leggi generali della vita e dell'evoluzione, bisogna aspettarsi che le tre specie differenti di elementi non compaiano, negli stati inferiori, così distintamente come nei successivi.

Noi siamo così indotti ad adottare un altro punto di vista da quello precedente: invece di una divisione in larghezza, secondo gli elementi eterogenei ma che agiscono nello stesso tempo, abbiamo una divisione in altezza, secondo stadî di cui uno nasce dall'altro; punto di vista che troviamo di buon'ora anche nell'antica psicologia, ed è ancora ARISTOTELE, il fondatore della psicologia d'osservazione, che si deve citare per primo. PLATONE, indubbiamente, faceva già distinzione tra forme superiori ed inferiori della vita dell'anima; ma si fondava principalmente su ragioni morali, e

contestava che le forme superiori possano derivare per evoluzione dalle inferiori, perchè, secondo lui, queste ultime erano dovute unicamente al trovarsi l'essere spirituale incarnato in un corpo mortale. ARISTOTELE, al contrario, si sforza di dimostrare, utilizzando ingegnosamente i materiali di cui disponeva, come una forma di manifestazione della vita dell'anima serva di fondamento all'altra. Questa concezione ha attinto ai nostri giorni nuova forza dalla teoria dell'evoluzione, ed in conseguenza della necessità, che essa ammette, di trovare la continuità non solo nell'individuo isolato, ma anche nella razza, e nella serie delle generazioni successive [1]).

32. *Evoluzione della coscienza individuale.* — La vita cosciente incomincia forse fin dallo stato fetale (v. I, 4), ma i fenomeni coscienti di cui si possa ammettere la presenza in questo stato sono in ogni caso pochissimo differenziati: sensazioni, sentimenti di piacere e di dolore, bisogno di movimento, formano un tutto indeterminato. Anche nei primi tempi dopo la nascita, le differenze fra gli elementi psicologici sono assai poco sensibili: i movimenti sono *irreflessivi,* cioè non sono preceduti dalla rappresentazione del movimento e del suo scopo: essi possono essere di diverse specie. Il feto ed il bambino si muovono spesso, fra le altre cause, in conseguenza del bisogno che provano di utilizzare l'energia potenziale accumulata: questi movimenti, in cui gli eccitamenti esterni non hanno quasi nessuna importanza, e che derivano dall'energia potenziale accumulata a causa dell'abbondanza di sangue che affluisce ai centri nervosi e della attiva nutrizione di questi ultimi, si chiamano movimenti *spontanei.* Nel *riflesso,* al contrario (v. II, 13 *b*), l'eccitamento esterno ha importanza capitale. Ciascuna di queste specie di movimento può essere legata alla coscienza, cioè a una sensazione di disagio e di bisogno, che si allevia col movimento; quest'ultimo sarà per conseguenza accompagnato da una sensazione di piacere. Nel riflesso può aversi, nel contempo, una sensazione corrispondente all'eccitamento. Nella terza specie di movimento irriflessivo, cioè nell'*atto istintivo*, vi è probabilmente sempre una forte sensazione di bisogno, e un forte sentimento di piacere quando quello

[1]) La differenza fra gli stadi superiori ed inferiori consiste, secondo questo modo di vedere, nel fatto che i primi sono lo sviluppo dei secondi, e perciò più complessi e differenziati. Ma queste espressioni non implicano alcun apprezzamento, poichè questo riguarda la morale, non la psicologia. Sulle difficoltà che s'incontrano dal solo punto di vista della storia naturale a distinguere delle forme superiori ed inferiori, vedere le interessanti osservazioni di DARWIN, *Origine delle specie*, cap. IV.

viene soddisfatto. L'atto istintivo si distingue da quelli spontanei e riflessi per la sua conformità ad uno scopo: il primo conduce di regola, gli altri solo accidentalmente, al raggiungimento di un fine utile per l'individuo o per la specie. Esso ha, nel tempo stesso, un carattere più complesso, perchè mette in gioco simultaneamente, o consecutivamente, parecchie specie di movimenti. Il fine (per lo meno al principio) non è conosciuto dalla coscienza; l'istinto è messo in gioco da un eccitamento a cui corrisponde una sensazione più o meno distinta; esso non ha bisogno di svilupparsi tutto in un tratto; non esclude la necessità di certe esperienze elementari, che però avvengono in un modo facile e naturale, grazie all'organizzazione originaria. Il movimento col quale si esprime lo stato di benessere o di disagio deve naturalmente seguire la via che l'organizzazione dell'individuo rende più praticabile. Questa organizzazione originaria è un punto di partenza dato, a cui convengono il cosciente e l'incosciente, i frutti degli antenati, l'esperienza e l'attività propria dell'individuo. Il neonato non è dunque soltanto in possesso di organi di sensazioni e di movimento, ma ha forse cominciato a servirsene nel seno materno [1]; tuttavia non si possono ancora, in questo stadio, stabilire distinzioni precise tra i diversi elementi: le sensazioni si basano immediatamente sui sentimenti di piacere e di dolore, che, del resto, si traducono immediatamente in movimenti.

*Il passaggio immediato, istantaneo, dall'eccitamento al movimento* è una nota caratteristica del primo stadio della vita cosciente: è solo a poco a poco che si forma un *intervallo*, in cui possono manifestarsi differenze e contrasti. Ciò deriva dacchè l' accrescimento dell'encefalo continua ancora dopo la nascita: le circonvoluzioni cerebrali si sviluppano soltanto nel corso del primo mese, e perciò il cervello non può ancora esercitare la sua funzione di arresto e di regolazione (cf. II, 13 *e*); 14 *e*)): esso è ancora completamente assorbito nelle proprie funzioni vegetative. « La forza assoluta dello scambio delle sostanze nella massa cerebrale è molto maggiore nel bambino che nell'adulto: la maggiore quantità d'acqua contenuta, e la consistenza molto più molle della massa cerebrale, favoriscono ugualmente lo scambio di sostanze di cui la preponde-

[1] Kusmaul, *Untersuchungen über das Seenleben des neugeborenen Menschen*, p. 35. Cf. inoltre Cabanis, *Rapport du physique et du morale*. ed. Peisse, Parigi, 1843, p. 114 seg.; Burdach, *Physiologie als Erfahrungswissenschaft*, 2.° vol., Lipsia, 1828, pag. 693 seg.

ranza rilevata potrebbe spiegare in parte l'eccitabilità maggiore del sistema nervoso del bambino ». Là dove gli adulti non fanno che tremare, i bambini cadono in convulsioni. Il carattere, affatto involontario ed istantaneo, del passaggio dall'eccitazione al movimento, si manifesta in modo generale nella poca importanza che ha il cervello nei primi tempi della vita: l'ablazione o la malattia di quest'organo non hanno pel neonato le stesse conseguenze che hanno per gl'individui più adulti [1]).

Là dove non è soltanto l'istinto che si manifesta, ma anche la *tendenza* nel senso più stretto, cioè un bisogno di attività diretta dalla rappresentazione di uno scopo, le cose vanno ancora troppo semplicemente perchè la diversità degli elementi psicologici possa apparire nettamente e distintamente: l'ufficio della rappresentazione, nella tendenza, si limita a mettere lo spirito in movimento verso una certa direzione. Così fa, in colui che ha sete, la rappresentazione dell'acqua. Nel pittore, che pensa ai riflessi della luce sulla superficie dell'acqua, o nel chimico, che pensa alla sua composizione, la rappresentazione dell'acqua si è fino a un certo punto separata dagli altri stati di coscienza, e ne è divenuta, in una certa misura, indipendente.

Come la coscienza nasce dalla vita vegetativa, così, per una lenta involuzione, si risolve nuovamente in essa sotto l'influenza della debolezza senile, dell'approssimarsi lento della morte o di una malattia mentale avanzata. I fenomeni coscienti più elevati e più differenziati si cancellano per primi; la tendenza, l'istinto e i riflessi predominano nuovamente, e gli stati diventano più omogenei. L'analogia che esiste fra la fase di inizio e quella della dissoluzione è resa dall'espressione « rimbambire ». È legge generale che le funzioni più elevate (quelle che si sono acquistate più tardi e che sono le più complesse e le più differenziate) scompaiono prima delle meno elevate: la facoltà del movimento volontario si perde prima di quella del movimento involontario; i ricordi recenti spariscono prima degli antichi; il giudizio e l'imaginazione prima delle abitudini antiche e delle rappresentazioni divenute familiari [2]). Si prova qualche cosa di analogo nel passaggio dallo stato di veglia al sonno.

---

1) VIERORDT, *Physiologie des Kindesalters*, p. 133-137; DARWIN, *The Espression of the Emotions*, Londra, 1872, p. 77; W. PREYER, *Die Seele des Kindes*, 3.a ediz., p. 56, 82 seg.

2) Cf. RIBOT, *Maladies de la mémorie*, Parigi, 1881; *Maladies de la volonté*, Parigi. 1883.

La vita cosciente descrive adunque una curva dallo stato fetale fino alla morte; i due estremi di questa curva sono stati relativamente semplici, poco differenziati, e poco variati: solo nel mezzo ed al culmine si rilevano gli elementi intellettuali, i sentimenti e le volizioni, coi loro caratteri specifici.

33. *Differenziazione psicologica durante l'evoluzione della razza.* — Ciò che è vero per l'individuo isolato, s'applica anche alla specie: perchè si stabilisca una distinzione precisa fra la conoscenza il sentimento e la volontà, bisogna supporre un grado di cultura che non esiga una continua e istantanea reazione al mondo esterno. La vita cosciente è interamente determinata, direttamente o indirettamente, dal posto dell'individuo nell'insieme dell'universo, e da ciò deriva la necessità in cui quello si trova di orientarsi e d'adattare il suo mezzo a sè, o di adattare se stesso al suo mezzo. Tracce di motivi di questo genere si osservano anche nelle idee e nei sentimenti che sembrano maggiormente indipendenti da ogni considerazione pratica: ma ogni libero sviluppo della vita intellettuale ed affettiva presuppone la soddisfazione delle esigenze pratiche elementari della vita. La scienza e l'arte, forme della vita intellettuale ed affettiva libere da motivi pratici immediati, non fioriscono durante la lotta di tutto contro tutto; le ombre e le sfumature che presenta la differenziazione psicologica, come p. e. i fenomeni di riflessione e di sensitività morbose, sono ugualmente impossibili in tale stato di cose: là dove la vita è una lotta immediata per l'esistenza, il pensiero non si separa dal sentimento, nè il sentimento dalla volontà. I pericoli che minacciano, o i beni che si sperano riempiono tutta la coscienza, e tengono la volontà continuamente in movimento. Il contenuto del pensiero è ciò che la tendenza (il « voler vivere » di SCHOPENHAUER) esige, e il sentimento forma una cosa sola col desiderio.

34. *Condizioni della differenziazione.* — La formazione di un intervallo tra l'azione e la reazione suppone a sua volta una energia, un'organizzazione e un tempo sufficienti. Occorre un' *energia* sufficiente per resistere all'impressione, di cui deve essere impedita l'immediata influenza, perchè le funzioni interne più profonde possano manifestarsi e svilupparsi: queste ultime s' impossessano d'una quantità d'energia che, diversamente, sarebbe immediatamente spesa nel reagire. Se partiamo dal principio che un essere cosciente disponga, in ogni stadio della sua evoluzione, d'una certa somma

d'energia, il cui limite è anche quello dell'individuo (sotto il rapporto dell'intensità), è chiaro che questa somma deve essere più grande quando occorre che essa si ripartisca fra parecchie funzioni complicate, che non quando si applica all'esercizio di una funzione unica e semplice. Se l'energia non cresce di conserva con la differenziazione, questa induce un indebolimento o una restrizione morbosa della vita cosciente. Sotto questo punto di vista capitale, noi applichiamo la legge della conservazione dell'energia come principio metodico anche nel campo della vita psichica (cf. II, 17, *d*; III, 27, 28). Il problema sorge specialmente pel rapporto tra la differenziazione e la sintesi: essendo data una certa somma di energia, la differenziazione non può giungere che fino ad un certo punto, se la sintesi deve conservare il suo posto. — Che l'attività differenziatrice richieda una più ricca *organizzazione*, è una verità che non ha bisogno di dimostrazione speciale: anche se non si ammette una localizzazione completa delle differenti specie di elementi psicologici, è nondimeno probabile (v. II, 13, 16), che più sono complessi i processi cerebrali, più la differenziazione psicologica progredisce. — È ugualmente evidente che un *tempo* più lungo è necessario perchè abbia luogo la reazione, quando si svolgono parecchie funzioni differenti. Ogni sviluppo mentale superiore ha dunque come condizione, come abbiamo già rilevato, una certa indipendenza in rapporto alle esigenze del momento: ciò risulta con una forma più semplice e più chiara, dalle ricerche fatte sul *tempo fisiologico*, cioè sul tempo necessario a percepire una eccitamento e rispondervi. Il *riflesso* richiede già maggior tempo della *semplice propagazione* dell'eccitamento *lungo un nervo* che non mette capo ad alcun centro; la differenza, tra un *movimento volontario* e la contrazione muscolare prodotta direttamente per eccitamento del nervo motore, è ancora più grande; un eccitamento della corteccia cerebrale nel territorio in cui si trovano i centri motori, richiede maggior tempo per raggiungere il muscolo che non l'eccitamento della sostanza bianca, situata immediatamente al disotto. Più un eccitamento è intenso e meglio conosciuto e il movimento volontario che deve rispondervi è naturale o familiare, più è corto il tempo fisiologico (o come si dice ancora, il tempo di reazione), più ci approssimiamo alla sicurezza e alla rapidità del riflesso e dell'istinto. La rapidità con cui la reazione può aver luogo è tanto più grande quanto più l'individuo è anticipatamente avvisato della specie e dell'intensità dell'eccitamento e del movimento che gli risponde. Il tempo fisiologico aumenta già quando s'ignora quale di due dif-

ferenti eccitamenti possibili sta per prodursi. Può allora intercalarsi un « *tempo di discernimento* » necessario per distinguere la natura dell'eccitamento. Quando, inoltre, uno speciale movimento deve rispondere a ciascuno dei differenti eccitamenti possibili, in modo che occorre prima scegliere il movimento da eseguire, è richiesto un *tempo* particolare *di volizione*. Ma come, quando non si tratta che di una eccitamento isolato e d'un movimento isolato, si può fin dal principio portare l'attenzione sul movimento, o prepararvisi (reazione motrice, v. I, 8 *d*), così è possibile, quando si ha la scelta fra più movimenti, prepararsi anticipatamente ad uno di essi: in questo caso, il tempo di volizione viene a collocarsi prima del tempo di discernimento. Ora, se si è preparati al movimento che deve rispondere all'eccitamento realmente prodotto, il tempo di reazione potrà essere abbreviato, nel caso contrario, esso potrà essere allungato [1]). Quando si fa intervenire la reazione sensoriale (v. I, 8 *d*), il tempo di discernimento e quello di volizione si presentano, al contrario, separatamente.

**35.** — Occorre non dimenticare che la differenziazione degli stati esprime soltanto la preponderanza d'elementi differenti nei diversi stati, ma non la loro separazione radicale.

*a*) *Nessuna conoscenza senza sentimento.* — Per quanto possa essere indipendente dalle necessità pratiche e dalle esigenze del momento, il pensiero è nondimeno legato sempre a una certa disposizione affettiva: vi si trovano elementi sensitivi che si trascurano così facilmente solo perchè non si avanzano al primo piano, ma si subordinano al giuoco delle idee e sono determinati da esso. Una idea interamente scevra da ogni mescolanza affettiva (come i filosofi speculativi ne hanno spesso proclamato) non esiste. La conoscenza diviene una delle forze dell'anima in grazia ai movimenti affettivi legati a ogni rappresentazione e a ogni idea: quando si parla della lotta fra la ragione e le passioni, s'intende propriamente la lotta dei sentimenti legati a considerazioni razionali contro sentimenti più violenti, legati a elementi intellettuali molto meno nu-

[1]) FLOURNOY (*Observations sur quelques types de réaction simple*, Ginevra, 1896, p. 25 seg.), ha dimostrato che il tempo di reazione non è abbreviato in tutti i casi dalla reazione motrice, come pensava L. LANGE, il primo che ha distinto fra reazione sensoriale e motrice. (Quando ci si rappresenta il movimento per mezzo d'una imagine visiva, la reazione motrice avviene più lentamente che la reazione sensoriale; ugualmente la reazione sensoriale può avvenire più rapida della reazione motrice, quando questa comporta un grado troppo alto di coscienza riflessa).

merosi, e che si designano sotto il nome di passioni. Un sentimento può essere fortissimo e profondissimo, senza essere violento; ma si è allora più facilmente portato a trascurarlo.

*b) Nessuna conoscenza senza volontà.* — La conoscenza non si emancipa, del pari, mai completamente dall'influenza della volontà. In ogni ricordo e in ogni sintesi si manifesta un'attività, di cui prendiamo espressamente coscienza e che chiamiamo attenzione quando è fortemente sollecitata da cause interne od esterne, ma che, in fatto, prende già una parte nella percezione sensitiva più semplice. Per veder bene, occorre *volerlo*. Ma avviene per questo sforzo come pel movimento affettivo: pér regola generale lo si trascura tutte le volte che non si accresce fino a un grado superiore d'intensità, sotto l'influenza d'una resistenza o di qualche altra causa.

*c) Nessun sentimento senza conoscenza.* — Mentre, per lunghissimo tempo, si dette troppa importanza alla conoscenza a danno del sentimento, tendenza frenata soltanto dall'influenza di ROUSSEAU sull'evoluzione del pensiero moderno, si son fatti, principalmente ai nostri giorni, diversi tentativi per considerare il sentimento come la forma primitiva della coscienza. La vita cosciente non sarebbe allora, ai suoi gradi infinti, che una vita puramente affettiva, e gli altri elementi ne deriverebbero solo più tardi, per una graduale evoluzione.

Una teoria simile è stata sostenuta da AD. HORWICZ [1]. Secondo l'interessantissima esposizione di quest'autore, è il movimento eccitato dal sentimento che traccia la via alla coscienza. Il piacere e il dolore producono alcuni movimenti, che si sottopongono all'esame finchè non se ne è trovato il più adatto; quest'ultimo è quello che si esegue rivestendolo perciò di un carattere particolare, che ne fa un oggetto di coscienza: così è dato il primo elemento intellettuale. Ma non si ha il diritto di ritenere che questa sensazione debba sempre essere derivata, attesochè il movimento involontario apparisce certamente contemporaneamente alla coscienza stessa. È dunque verosimile che, nella coscienza primitiva, si trovi non soltanto il sentimento di piacere e di dolore, ma anche la sensazione di movimento (cf. I, 4 e IV, 32).

Anche nei protozoi, che formano il grado più basso della serie animale, si sono constatati movimenti di espansione e di contrazione, serventi i primi a impadronirsi del nutrimento, e i secondi

---

[1] *Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage*, I, Halle, 1872 p. 350 seg.

a difendersi dagli attacchi. Sembra che qui si debbono già supporre nella coscienza altri elementi, oltre ai semplici sentimenti di piacere e di dolore, cioè le sensazioni di tatto e di movimento; forse anche sensazioni corrispondenti a eccitamenti chimici e anologhe alle sensazioni di gusto. « Quando osserviamo come questi animali (cioè i protozoi) cercano il nutrimento, vediamo chiaramente che sono capaci di fare certe distinzioni, senza le quali il toccamento non avrebbe alcuna ragione di essere, non solo, ma non gli si potrebbe neppure dare il nome di toccamento. La locomozione, avendo per scopo la ricerca del nutrimento, è necessariamente accompagnata dal discernimento della direzione piacevole (nella quale si trova la sostanza nutritiva) e della direzione relativamente meno piacevole. Una volta stabilito questo discernimento, è ugualmente facile distinguere la direzione da cui viene un pericolo dalle direzioni opposte » [1]). Anche se si deve credere che la sensazioni di questi esseri poco sviluppati, nei quali finora non è stato scoperto sistema nervoso, non possano avere alcuna chiarezza nè determinazione, i fatti citati proverebbero nondimeno che questi animali debbono poter cogliere una differenza tra gli eccitamenti. Il piacere e il dolore sarebbero realmente poco utili all'animale, se dovessero servire soltanto a spingerlo al movimento, senza che la specie nè la direzione di questo fossero prima determinate dalla natura dell'eccitamento. Come abbiamo visto, sono gli eccitamenti giungenti al cervello che provocano e regolano i movimenti istintivi.

Un' approssimazione di stato puramente affettivo troviamo ancora negli animali superiori e pienamente sviluppati, p. es. nel sentimento vitale o cenestesi, tonalità fondamentale che risulta dallo stato totale dell'organismo, dall'andamento normale o anormale dei movimenti vitali, specialmente delle funzioni vegetative. Raramente e in modo imperfetto siamo capaci di localizzare gli eccitamenti che producono questo sentimento; essi non si presentano allo stato isolato, nè con qualità così caratteristiche come gli eccitamenti ricevuti dai sensi esterni, e anche le differenze di grado non si percepiscono con altrettanta nettezza come nei sensi particolari. Il senso vitale consiste in una tonalità sorda, la cui causa, in ogni caso, non è immediatamente conosciuta dalla coscienza. I disturbi cardiaci e le malattie mentali possono produrre inquietudine e ipo-

1) G. H. SCHNEIDER, *Zur Entwickelung der Willensaüsserungen im Tierreich* (*Vierteljahrsschrift fur wiss. Philosophie*, 3.ª ann., p. 183-301); Cf. ROMANES, *L'évolution mentale chez les animaux*, trad. franc. del D. de Varigny.

condria, senza che il malato ne scopra la causa. All'epoca della pubertà, nel tempo stesso che gli organi sessuali raggiungono la loro maturità, si svegliano in noi presentimenti e desideri vaghi; un oscuro appetito spinge allora l'individuo, senza che questi se lo spieghi, a non più rinchiudersi nella sua personalità. Finalmente i diversi temperamenti si esprimono in particolare nelle note profonde che dominano nel sentimento vitale. Ora per quanto pochi elementi intellettuali si possano scoprire in tutti questi stati, essi si presentano ciascuno con un carattere talmente proprio, che il passaggio dall'uno all'altro e, per ciò stesso, la loro differenza, debbono arrivare a tradursi più o meno distintamente nella coscienza: nessuno di essi può dunque avere la semplicità richiesta da uno stato puramente affettivo.

Non occorre una dimostrazione formale per mostrare che i sentimenti superiori racchiudono elementi intellettuali; il sentimento non riceve un contenuto o un oggetto se non è legato a ricordi e ad idee.

L'osservazione subiettiva non ci mostra tutt'al più che approssimazioni di uno stato da cui tutti gli elementi intellettuali sarebbero spariti; noi ci avviciniamo ad esso quanto più aumenta la forza dell'elemento affettivo. Conoscenza e sensibilità saranno qui in ragione inversa: più grande è la forza dell'una, minore è quella di cui l'altra dispone. Una gioia (o un'afflizione) straordinaria può scacciare ogni specie di imagine e di riflessione: ma anche questa specie di estasi (nel più alto grado dell'emozione) è l'estremo limite della coscienza.

*d) Connessione fra il sentimento e la volontà.* — Lo stretto rapporto fra sentimento e volontà ci appare dal fatto che i sentimenti forti e vivaci sono motivi per la volontà: gli elementi intellettuali, di per sè stessi, non inducono movimenti volontari. SIBBERN fa notare che sentimento e volontà hanno di comune che in entrambi si manifesta « una attitudine personale a essere tócchi ed eccitati dall'oggetto, attitudine che ci lega ad esso e ci spinge ad agire e fare sforzi per esso » [1]). Entrambi hanno comune il carattere di essere strettamente legati a movimenti. Senza dubbio i movimenti affettivi sono in parte sottratti all'influenza diretta della volontà, e provengono sovente da che un movimento intenso del cervello si propaga a regioni più o meno considerevoli dell'organismo: è così che il cuore,

[1]) *Psychologie*, Copenhagen, 1856, p. 150, seg.

i polmoni, il tubo digerente, il sistema vascolare ed altri organi interni ricevono il contraccolpo del movimento affettivo. Ma i sentimenti intensi possono altresì mettere in movimento organi e muscoli ordinariamente sottomessi all'impero della volontà, e può esser difficile, se non anche impossibile, distinguere un movimento affettivo da uno volontario. L'espressione naturale del sentimento avviene appunto con gli stessi movimenti che sono stati spesso (sia nell'istesso individuo, sia nelle generazioni anteriori) messi a servizio della volontà. Già i protozoi eseguono movimenti di contrazione e di retrazione per proteggersi dai loro nemici: ora, quando avviene ugualmente agli esseri appartenenti a un grado superiore di trasalire e indietreggiare sotto l'influenza di un'angoscia subitanea, si tratta verosimilmente di un vecchio istinto che si agita ancora oscuramente nell'espressione dell'emozione. La parola greca φόβος, paura, significa originariamente (e per esempio spesso in OMERO) fuga. Similmente, noi esprimiamo la collera serrando i pugni; un sentimento di viva simpatia aprendo le braccia, come se volessimo stringere qualche cosa, ecc. Secondo la teoria evoluzionistica, questi fenomeni trovano la loro spiegazione naturale nella supposizione che i movimenti affettivi involontari sono stati originariamente movimenti voluti e adatti a un fine. — Se si vuole, nelle più semplici manifestazioni della coscienza, poter separare il sentimento e la volontà, bisogna distinguere con cura la semplice *diffusione* del processo cerebrale agli organi interni dal *movimento istintivo* propriamente detto. È sopratutto il caso quando questa diffusione apparisce senza scopo alcuno, perchè impedisce alla volontà di agire: così la paura, producendo la paralisi o il tremore, impedisce di fuggire o di lottare; uno spavento improvviso può provocare nei bambini tali convulsioni da renderli incapaci di lanciare il menomo grido. Non tutte le impressioni e tutti i movimenti affettivi trovano dunque la loro diretta spiegazione nella loro utilità nella lotta per la vita, come DARWIN e SPENCER hanno creduto di dimostrare [1]). Molti movimenti di diffusione e molti avanzi di antichi istinti si sono conservati perchè non arrecavano, nella lotta per la vita, danni così gravi da doverne conseguire la perdita della specie.

---

1) DARWIN, *The Expression of the Emotions*, c. I; SPENCER, *Principles of Psychology*, II, p. 545, seg. Le teorie di DARWIN e SPENCER sono combattute in questo punto da MOSSO, *La paura*, e C. LANGE, *Les emotions*, trad. Dumas, 1895, Parigi, Alcan. — In quest'ultima opera (p. 51 e seg.) si troverà un' eccellente descrizione dei fenomeni che si presentano nella paura.

È solo nel corso dell'evoluzione psicologica che il sentimento e la volontà si differenziano chiaramente: fra le due specie di espressioni con le quali si manifesta il movimento interno si forma una opposizione sempre più grande, e noi vediamo chiaramente il valore psicologico della legge della conservazione dell' energia, perchè quanta maggiore energia l' individuo consuma per una delle due specie di reazione, tanto meno può impiegarne per l'altra. Questa verità si trova perfettamente espressa nel ben noto racconto, fatto da SAXON IL GRAMMATICO, dell'effetto diverso prodotto sui figli del re REGNER LODBROG dalla notizia dell'uccisione del loro padre: quello in cui l'emozione era stata più debole, ebbe maggior energia per agire.

*e) La volontà come primo ed ultimo elemento.* — Se una di queste tre specie di elementi dovesse riguardarsi come la forma fondamentale della vita cosciente, questa sarebbe indubbiamente la volontà. L'attività è una proprietà fondamentale della vita cosciente, poichè bisogna supporre costantemente *una forza che mantenga insieme i diversi elementi della coscienza, e ne faccia, con la loro unione, il contenuto di una sola e medesima coscienza* (II, 14). Il simbolo fisiologico di questa forza si trova nella funzione di concentrazione e di regolazione che il cervello possiede in rapporto alle altre parti del sistema nervoso e dell'organismo. — *Astrazion fatta di questa forma della volontà, che è fondamentale, la parola volontà è ancora presa in due sensi diversi: uno stretto, l'altro largo. Presa in senso stretto*, cioè come facoltà d'agire liberamente, e in particolare di fare una scelta fra diverse possibilità date, la volontà risulta da una evoluzione psichica e non agisce fin dall'origine [1]). Ma se prendiamo la *volontà in senso largo*, cioè come designante ogni attività concentrata, legata al sentimento e alla conoscenza, allora può dirsi che l'intera vita cosciente si riassume nella volontà come nella sua più completa espressione. I movimenti spontanei e riflessi esprimono il bisogno originario di muoversi che prova la nostra natura organica, forse già prima del risveglio della coscienza. L'istinto ci presenta una coscienza crepuscolare: occorrono sensazioni per metterlo in azione e un bisogno vi si fa sentire, ma l'atto avviene senza riflessione. Senza dubbio la vita cosciente non raggiunge il suo più alto grado di sviluppo che quando vi è inibizione

[1]) Se si vuol riserbare la parola « volontà » a questo senso stretto, si potrà usare per designare l'attività fondamentale e l'azione irreflessiva, quella di *sforzo*.

di movimenti irreflessivi; nompertanto, anche nei gradi superiori, tutti gli avvenimenti che si producono nel campo della coscienza hanno sempre per ultima conclusione un passaggio all'azione. L'evoluzione della coscienza individuale va dalla volontà (in senso largo) alla volontà (in senso stretto); la storia della volontà è l'intera storia dell'uomo. Questa evoluzione può avvenire in modo affatto sporadico: essa può indurre durante il suo corso esclusioni e contrasti; ma vi è sempre (se non nell'individuo, almeno nella specie) una forza oscura che cerca di effettuare, al disopra degli elementi sparsi, esclusivi e discordanti, l'armonia intima delle tendenze fondamentali del pensiero. Quando è normale, l'evoluzione non consiste soltanto in una differenziazione, ma anche in una concentrazione, che si esprime con l'armonico concorso degli elementi eterogenei della vita cosciente.

## CAPITOLO V.

## PSICOLOGIA DELLA CONOSCENZA.

### A) *Sensazione.*

SOMMARIO. — 36. Significato psicologico della questione della semplicità e dell'indipendenza delle sensazioni. — 37. Semplicità delle sensazioni. — 38. Indipendenza delle sensazioni. — 39. Qualità delle sensazioni. — 40. La legge di relazione nel dominio delle sensazioni. — 41. Sensazioni cenestesiche. — 42. Percezione sensitiva del movimento.

36. ***Significato psicologico della questione dell'indipendenza delle sensazioni.*** — Nella psicologia della conoscenza, faremo quanto più è possibile astrazione dagli elementi affettivi o volitivi, per attenerci ai soli elementi intellettuali. Questi ultimi sono di due specie: sensazioni e rappresentazioni. Nella loro forma più semplice, le rappresentazioni sono sensazioni riprodotte: ma esse possono associarsi e combinarsi in maniere differenti. In questa prima sezione della psicologia della conoscenza, cercheremo di occuparci solo delle sensazioni più semplici, astraendo quanto più potremo dalle rappresentazioni.

Il punto di vista in cui ci metteremo per giungere alla teoria delle sensazioni è stato indicato nella descrizione provvisoria che abbiamo dato dei caratteri della vita cosciente (II, 14). Essa è un' ipotesi di cui si tratta ora di trovare la conferma nell'espe-

rienza. Sarà facile vedere come questa descrizione provvisoria sarebbe inesatta, se le sensazioni fossero affatto semplici e indipendenti le une dalle altre. Uno dei caratteri della coscienza ci è parso essere infatti il presentarsi in una serie elementi, che non sussistono indipendentemente l'uno dall'altro, ma si determinano invece reciprocamente in modo stretto. Passiamo adunque all'esame critico della nostra prima descrizione.

37. *Semplicità delle sensazioni.* — Restando nel campo della psicologia pura è possibile solo fino ad un certo punto convincersi della *semplicità* delle nostre sensazioni: noi non possiamo mai essere sicuri di trovarci realmente di fronte ad un indecomponibile. Dove cessa la psicologia d'osservazione, entra in azione la psicologia sperimentale dei sensi, e in molti casi questa ci ha dimostrato che un fenomeno psicologico apparentemente semplice, suppone un processo fisiologico complesso e intricato. Possiamo concluderne che la semplicità psicologica è il risultato d'una composizione che si opera sia al disotto, sia alla soglia della coscienza.

Le sensazioni vitali presentano abitualmente un carattere di diversità caotica, da cui deriva la loro natura confusa e vaga. Gli eccitamenti degli organi della respirazione, della circolazione, della digestione, agiscono insieme, ma senza giungere alla coscienza ciascuno per proprio conto. Una sensazione, come p. e. quella del disgusto, presenta già, al momento della sua percezione immediata, una certa complessità, come si può dedurre dai tentativi fatti per collocarla ora fra le sensazioni gustative, ora fra quelle muscolari, ora infine in una specie distinta. Molte sensazioni del gusto e dell'olfatto sono così strettamente miste a sensazioni tattili, che non si può dire che siano semplici o senza mescolanza. I sapori salati, acidi e astringenti, gli odori pungenti ed acri, sono propriamente combinazioni di sensazioni gustative, olfattive e di sensazioni tattili. Il piacere che proviamo per parecchie vivande (come il gelato e simili) deriva indubbiamente dalla loro azione sulla mucosa della cavità buccale, e per conseguenza si collega più al senso del tatto che a quello del gusto. Il largo significato che noi attribuiamo ordinariamente alla sensazione gustativa dà dunque ragione a quello shah di Persia che rimproverava agli Europei (che impiegano coltelli e forchette) d'ignorare che le sensazioni del gusto cominciano alla punta delle dita. I « sapori di spezie ed aromatici »

debbono essere collocati più fra le sensazioni dell' olfatto che fra quelle del gusto [1]).

La sensazione, che proviamo allorchè solleviamo da terra un fardello, è molto complessa: contatto, pressione e sforzo muscolare si mescolano in un tutto indistinto, reso ancora più complicato dalla diversità dei muscoli che intervengono volta a volta e con diversi gradi di tensione, e nondimeno non possiamo imaginare nè percepire che una sensazione semplice. Se il carico è grave sono le sensazioni di pressione, di peso e le cenestesiche, se il carico è leggiero sono quelle di contatto, che predominano nella sensazione totale [2]). Le sensazioni chiamate cenestesiche sono fornite dall'insieme delle sensazioni tattili della pelle e delle membra e delle sensazioni muscolari (v. *infra* 41).

Per quanto riguarda le sensazioni appartenenti a *un* senso determinato, la cosa potrebbe sembrare più semplice e più chiara: nondimeno anche qui si può discutere se una sensazione è percepita immediatamente come semplice o come complessa. GOETHE p. e. riteneva che soltanto il giallo, l'azzurro e il rosso erano sensazioni semplici: egli li chiamava colori fondamentali, ritenendo che tutti gli altri derivassero da quelli, giacchè credeva di potere scoprire nel violetto dell'azzurro e del rosso, nel verde dell'azzurro e del giallo, e nell'arancio del giallo e del rosso [3]). Ai giorni nostri, al contrario, E. HERING sostiene che il verde è una sensazione assolutamente semplice, e che il giallo e l'azzurro non potrebbero mai essere percepiti insieme come elementi in alcun colore composto; egli stabilisce così una serie di quattro colori fondamentali: rosso, verde, giallo, azzurro [4]). Il fatto che osservatori tanto esercitati si allontanano così nettamente gli uni dagli altri è una prova dell'incertezza che presenta l'osservazione psicologica diretta a questo estremo limite. In quanto allo stesso soggetto che ci occupa, resta evidentemente un'altra ipotesi possibile: cioè che *tutte* le sensazioni di colore siano semplici. Se ci si esercita a fare astrazione da ri-

---

[1]) Cf. sulle sensazioni gustative H. ŒHRWALL, *Untersuchungen über den Geschmacksinn* (*Skandinavisches Archiv für Physiologie*), 1890; KIESOW, *Beiträge zur physiologischen Psycologie des Geschmacksinnes* (*Philos. Studien de Wundt*, X), p. 524 e seg.

[2]) FUNKE, *Physiologie des Tastsinnes* (*Hermanns Handbuch der Physiologie*, III, 2), p. 360; GOLDSCHEIDER, *Untersuchungen über den Muskelsinn* (*Du Bois-Reymonds Archiv. für Physiologie*, 1889, *Suppl.*, p. 166).

[3]) *Théorie des couleurs*, vol. I, § 60.

[4]) *Zur Lehre vom Lichtsinne*, 2.ª ed., § 38. LEONARDO DA VINCI ammetteva già questi quattro colori fondamentali.

cordi e da idee preconcette, per concentrare l'attenzione su una zona particolare, strettamente delimitata, della scala dei colori, si potrà certamente provare una sensazione assolutamente semplice per ogni colore particolare; e se il linguaggio avesse formate sufficienti parole, si sentirebbe il bisogno di esprimere ciascuna di queste specie con una denominazione speciale. D'altra parte la stessa discussione ricomincerebbe, se occorresse dire in maniera più precisa quale è quella gradazione di rosso, verde, ecc., che è il vero colore fondamentale: osservatori diversi nominerebbero ciascuno la propria gradazione e sosterrebbero che le altre derivano dalla mescolanza di quella con altri colori. Lo spettro presenta una serie continua di transizioni fra le diverse qualità e le diverse tonalità di colori [1]; le qualità e le gradazioni che avevano un interesse pratico per gli uomini ricevettero ben presto la denominazione loro propria, spesso secondo gli oggetti naturali a cui esse appartenevano [2]; ma ciò non serve per nulla a decidere se esse abbiano un carattere semplice o composto.

Ma se è impossibile, come abbiamo visto testè, distinguere colori fondamentali e colori composti, si ha ragione, in compenso, di ammettere che ogni *impressione colorata* è sempre accompagnata da una impressione luminosa *incolore*, che, quando l'intensità dell'eccitamento cresce o diminuisce fortemente, si muta in una sensazione nettamente incolore (di bianco, di grigio o di nero): è soltanto quando l'eccitamento è medio che l'impressione colorata (cromatica) prevale sull'impressione incolore (acromatica). Questa mescolanza, nell'organo della vista, di due processi, l'uno cromatico, l'altro acromatico, risulta dacchè le parti della retina più lontane dal punto della visione distinta (*fovea centralis*) sono completamente insensibili al colore dei piccoli oggetti, ed anche dacchè ogni sensazione di colore si trasforma in sensazione incolore quando l'eccitamento cresce o diminuisce sufficientemente [3]. Così, anche per

[1]) Per quanto concerne la terminologia, facciamo i seguenti rilievi: tutte le sensazioni che appartengono allo stesso senso hanno una stessa *modalità*; in ogni modalità si distinguono diverse *qualità*: il rosso p. e. è una delle qualità della modalità visiva. Siccome il linguaggio non poteva dare un nome a ciascuna parte, anche minima, della scala dei colori, ci serviremo del termine *gradazione* per indicare le varietà di una stessa qualità (p. e. le gradazioni del rosso). La differenza delle qualità e delle gradazioni ha piuttosto valore pratico che teorico.

[2]) HELMHOLTZ, *Physiol. Optik*, 2.ª ed., p. 278 seg. 286, 348; V. KRENCHEL, *Ueber die Hypoth. von Grundfarben*, nell'*Archiv für Ophtalmologie* di GRAEFE, 1880.

[3]) HELMHOLTZ, op. cit., pag. 372 seg.; WUNDT, *Physiol. psychologie*, 4.ª ed., parte I, 505 seg.

ogni sensazione individuale di colore, ciò che apparisce semplice dal punto di vista psicologico è già, da quello fisiologico, una combinazione di processi.

Anche nel campo dell'udito troviamo sensazioni che, semplici in apparenza, possono essere in realtà composte. Ogni sensazione uditiva corrisponde a vibrazioni aeree: a quelle irregolari di diversa intensità corrisponde la sensazione di rumore, mentre le sensazioni di suono corrispondono alle vibrazioni periodiche ed omogenee. Si può d'ordinario decomporre agevolmente una sensazione di rumore in sensazioni sonore più semplici; ma la sensazione di suono si presenta come semplice. I suoni intesi simultaneamente si fondono in proporzioni diverse, in modo da essere percepiti come un tutto di cui soltanto a poco a poco si apprende a discernere le parti: l'elemento che domina di più è allora quello che determina essenzialmente la qualità (altezza o gravità) e l'intensità della sensazione [1]. Ma si trova una composizione dello stessso genere anche in ogni suono preso isolatamente; ogni suono, infatti, consiste della combinazione, variabile secondo ogni oggetto sonoro, di un *suono fondamentale* con *suoni armonici* più deboli: il primo corrispondente alla vibrazione principale del corpo sonoro (p. e. d'una corda) o dell'aria, gli altri alle vibrazioni secondarie delle differenti parti. Se la stessa nota, prodotta da diversi strumenti, risuona diversamente, è perchè il rapporto della vibrazione principale alle vibrazioni secondarie è differente: da ciò i *timbri* differenti che una stessa nota può possedere. Mediante apparecchi fisici si possono isolare le sole armoniche anche quando esse non sono intese come facenti parte del suono. Non vi è che una differenza di grado tra il timbro e l'accordo, che dipende dalla forza più o meno grande dei suoni armonici in rapporto al suono fondamentale [2].

Non avviene altrettanto per tutte le altre nostre sensazioni? Se non abbiamo in queste ultime il potere di scoprire le sensazioni elementari di cui si compone la sensazione data alla nostra coscienza, ciò può benissimo spiegarsi con la superiorità che il senso dell'udito ha in modo generale sugli altri sensi, in rapporto alla finezza con la quale può cogliere le differenze simultanee: in fatti lo studio delle sensazioni uditive è quello che ha soprattutto scosso il principio dell'assoluta semplicità delle sensazioni, e

---

1) Cf. C. STUMPF, *Tonpsychologie*, II, Lipsia, 1890, pag. 64, 128.
2) HELMHOLTZ, *Die Lehre von den Tonempfindungen*, Braunschweig, 1863.

aperto così un nuovo orizzonte là dove sembrava finire il mondo psicologico accessibile alle nostre ricerche.

Vi sono ancora alcuni fenomeni che indicano l'esistenza di elementi psichici più semplici di quelli che troviamo nelle nostre sensazioni distinte. Le sensazioni che proviamo quando la nostra attenzione è diretta altrove, o quando siamo sorpresi d'improvviso, non presentano caratteri qualitativi ben definiti: noi trasaliamo e notiamo che ci raggiunge qualche cosa; ma che cosa precisamente? un eccitamento luminoso, elettrico, o un urto? è quanto ignoriamo, almeno nel primo momento. Dunque, quanto più le sensazioni sono *subitanee* e *brevi*, tanto meno facilmente si raggruppano sotto una delle qualità sensitive determinate. Lo stesso avviene quando gli eccitamenti sono molto *deboli* e molto *limitati*: se l'impressione non tocca direttamente la palma della mano o il viso, è impossibile discernere se l'azione, supposta debole e limitata, proviene dal contatto o dal calore. Quando si ruota *leggermente e lentamente* un' articolazione, si prova una sensazione del tutto indeterminata: occorre una rotazione più grande e più rapida, perchè apparisca la sensazione di movimento. Un' impressione luminosa la cui azione si limita a una *piccolissima parte* della retina o che ha una *brevissima durata*, provoca soltanto una sensazione di bianco quasi incolore, anche quando potrebbe, agendo su una parte più estesa della retina, produrre la sensazione di un colore forse molto cupo. Dunque, anche qui, un' impressione molto limitata non produce alcuna sensazione qualitativa [1]).

Il lavoro di composizione che si osserva così, ogni volta che una sensazione precisa deve prodursi, si accorda con la legge che vuole che l'azione nervosa, qualunque ne sia la natura, proceda sempre per impulsi e per oscillazioni. Che il processo nervoso non possa mai essere eccitato da uno stato di equilibrio, ma solo da improvvise modificazioni di una certa rapidità nello stato del nervo, è un principio che domina tutta la fisiologia nervosa. Un processo nervoso apparentemente continuo (p. es. il tetano) non può verificarsi che mediante una serie di modificazioni rapidissime dell'equilibrio. Questa legge pare anche confermata da ciò che avviene in ciascuno dei nostri organi di senso, almeno per quanto possiamo

[1]) *Handbuch* di HERMANN, III, 1. pag. 164; 169, III. 2. pag. 322; *Studien* di WUNDT, III, pag. 101; GOLDSCHEIDER nell'*Archiv für Physiol.* di DUBOIS-REYMOND, 1889, pag. 500.

saperne [1]). La sensazione, quale noi la conosciamo, deve corrispondere a parecchi impulsi di questo genere, o a differenti momenti delle oscillazioni; *per conseguenza, un solo istante di coscienza, la sensazione isolata di un momento, riuniscono in sè ciò che, dal punto di vista fisiologico, esige parecchi istanti.* E se si pone mente al fatto che la sensazione semplice corrisponde nel sistema nervoso a un processo che, dopo essere stato provocato in un punto particolare dell'organo di senso esterno, si espande, si ramifica lungo il cammino attraverso i centri inferiori e superiori, e riveste a poco a poco un carattere assai complesso, la sensazione ci apparisce distintamente come il risultato d'una sintesi. Come avviene tanto sovente nell'azione reciproca della vita cosciente e della inscosciente, il risultato è cosciente, benchè non lo sia il lavoro preliminare. (v. *supra*, II, 15, *c*, nota).

Quando più si scende nella serie degli esseri viventi, tanto meno si trovano sensi. Si potrebbe ammettere che le sensazioni elementari e senza qualità, che abbiamo su ricordato, ci forniscano un' indicazione sulla natura delle sensazioni affatto primitive; nei gradi superiori dell'evoluzione, appaiono progressivamente, grazie a un processo di differenziazione, sensi (modalità) sempre più numerosi. Come abbiamo veduto, una sensazione appartenente a una modalità determinata si presenta come semplice, benchè corrisponda a un processo fisiologico complesso.

Noi troviamo dunque, ai confini del dominio della coscienza distinta, le traccie di un lavorio che ha luogo indubbiamente al di sotto della soglia della coscienza, ma che è nondimeno sottoposto alle stesse leggi che regolano la coscienza stessa (Cf. c. III). Il carattere generale di sintesi e d'unione, che abbiamo assegnato alla coscienza, sembra dunque convenire anche agli ultimi elementi a cui mette capo l'analisi degli stati psichici complessi: se dunque si volesse sostenere che la coscienza non è che una somma di sensazioni, bisognerebbe in ogni caso aggiungere che i termini di questa somma non sono assolutamente semplici, ma portano già l'impronta d'una sintesi.

Se questi concetti sono esatti, le nostre sensazioni non sono ricevute da noi passivamente dall'esterno: esse risultano da una

---

1) FUNKE nel *Manuale* di HERMANN, III, 2, pag. 238 e seg. Il principio di fisiologia nervosa che ricordiamo fu stabilito nel 1845, per quanto riguarda gli eccitamenti elettrici, da DUBOIS-REYMOND. Cf. L. HERMANN, *Allg. Nervenphysiologie* (*Handbuch*, II, 1), pag. 50.

attività che preesisteva in noi; noi vi scopriamo già la forma propria di attività che si riscontra nei gradi superiori della vita cosciente. Non ne consegue però che abbiamo il diritto di considerarle, nel senso letterale, come imagini di ciò che avviene nel mondo esterno; ma non per questo esse ci servono meno utilmente come indici o segni, grazie ai quali noi ci regoliamo nel mondo. Luce, calore, suono, odore, gusto, ecc. sono dunque altrettante modalità e qualità subiettive: non ci fanno vedere le cose quali esse sono in sè. Giungiamo così dalla psicologia alla teoria della *subiettività delle qualità sensibili* a cui i primi partigiani della concezione meccanica della natura (GALILEO, HOBBES, DESCARTES) erano giunti, intuendo la possibilità di spiegare tutti i fenomeni materiali come forme e gradi diversi del movimento.

Questa teoria si conferma, se si esamina più da presso la relazione che esiste tra la sensazione e i fenomeni materiali. Anzitutto, uno stesso fenomeno materiale può manifestarsi sotto forme diverse ai nostri diversi sensi, p. e. come luce all'occhio e alla cute come calore, come suono all'orecchio e come solletico alla cute, come acido alla lingua (p. es. l'aceto) e alla pelle come bruciore. Secondariamente, la stessa specie (modalità) di sensazione corrisponde a eccitamenti differenti di uno stesso organo: che l'organo visivo sia colpito da onde luminose o eccitato da un urto, una pressione o una corrente elettrica, non si produce mai altro che una sensazione luminosa: comprimendo il nervo uditivo o eccitandolo con l'elettricità si produce un ronzio, ecc. [1]). In terzo luogo, alle differenze di qualità percepite da uno stesso senso, non corrispondono, dal punto di vista fisico, che differenze di quantità: la differenza fra il giallo e il rosso è per esempio per la nostra sensazione una differenza qualitativa, ma ciò che corrisponde ad essa fisicamente è una differenza quantitativa di rifrangibilità e di lunghezza delle onde eteree. Vi è nella natura maggiore continuità che nelle sensazioni per mezzo delle quali l'apprendiamo a conoscere.

38. *Indipendenza delle sensazioni.* — La quistione della semplicità delle sensazioni è strettamente legata a quella della loro reciproca *indipendenza.*

*a)* Per quanto siano differenti le modalità sensitive quando la differenziazione è molto avanzata, esse appartengono sempre ad uno

[1]) Avviene così pei tutti i sensi? È forse dubbio. Cf. DOSSOIR, *Ueber den Hautsinn* (*Arch. für Physiol.*, 1892), 209, 219).

stesso essere, attingono alla stessa riserva di energia, e formano, quando le si considerano dal lato fisiologico, una concatenazione continua. Stati che hanno origine in centri nervosi aventi rapporti con un unico senso, possono benissimo agire sugli stati di altri centri sensoriali, e ne risulta che *i diversi sensi possono talvolta ostacolarsi, tal' altra stimolarsi reciprocamente*: così i forti eccitamenti sonori oscurano dapprima, poi rinforzano gli eccitamenti luminosi concomitanti; il suono e l'elettricità hanno un'azione rinforzante sulle sensazioni colorate, e reciprocamente, una forte eccitazione luminosa aumenta d'ordinario la finezza dell'udito [1]).

*b*) Non le sensazioni simultanee soltanto si trovano in relazione di mutua dipendenza: la possibilità d'una sensazione dipende dalla *rapidità* con cui l'eccitamento corrispondente succede all'eccitamento antecedente. Sembra che negli organi periferici dei nervi sensoriali, come nei centri, vi sia da vincere una certa resistenza prima che l'eccitamento possa ottenere il suo pieno effetto; ma quando questa resistenza è vinta, l'effetto dura ancora un certo tempo dopo che l'eccitamento è cessato. Mettendo un dito su una fine ruota dentata, mossa con debole velocità, i diversi denti si percepiscono distintamente; se si aumenta la velocità si ha la sensazione di ruvidezza, e se si aumenta ancora, quella di levigato. L'udito non sembra essere così elastico quanto il tatto sotto questo rapporto, poichè collocando la mano sopra uno strumento musicale si possono sentire come un solletico le vibrazioni di suoni anche molto elevati. Esperimentando con un solo orecchio, si percepiscono ancora i rumori di due scintille elettriche come indipendenti tra loro, quando l'uno precede l'altro soltanto di 0,002 di secondo; esperimentando con ambo gli orecchi, il limite è più elevato (0,064 di secondo). Stimoli elettrici che avvengono con una rapidità di 35 a secondo sono ancora discernibili; se la rapidità aumenta ancora, non si ha più che *una sola* sensazione; sulla cute della fronte si possono ancora distinguere 60 stimoli al secondo. Dopo che si è fissato un oggetto bene illuminato, sussiste un'imagine postuma quando si chiudono gli occhi. La nuova impressione non trova adunque il posto vuoto, ma si combina con l'effetto che la precedente ha la-

[1]) URBANTSCHITSCH, *Ueber den Einfluss einer Sinneserregung auf die übrigen Sinnesempfindungen* (*Arch. für Physiol.* di PFLÜGER, XLII), p. 157 e seg. Cf. HELMHOLTZ. *Physiologische Optik*, 2.ª ed., p. 241; A. TANNER and K. ANDERSON, *Simultaneous Sense-Stimulations* (*Psych. Review*, III); W. JAMES, *Principles of Psychology*, New York, 1890, I, pag. 29 seg.

sciato dietro di sè. Se si prende un disco diviso in settori uguali e alternati bianchi e neri, e lo si fa girare rapidamente, le impressioni si fondono e ne risulta una sensazione continua di grigio, se gli eccitamenti si succedono con una velocità media di 24 al secondo e alla luce ordinaria del giorno. Una punta incandescente fatta girare rapidamente nel buio apparisce come un cerchio di fuoco; se si gira lentamente, noi percepiamo distintamente ogni sensazione particolare; un pò' più di rapidità produce una scintillazione, e se la velocità è ancora accelerata, tutto finisce per fondersi in *una sola* sensazione [1]).

Il cieco nato operato da Franz trovava spiacevolissimo, anche parecchi mesi dopo l'operazione, andare nelle vie molto frequentate; la moltitudine degli oggetti diversi e i rapidi movimenti degli uomini, delle vetture ecc., gli imbrogliavano la vista in modo che finiva col non vedere più nulla: l'impressione prodotta dall'oggetto ultimamente percepito non era ancora svanita e l'oggetto seguente ne provocava già una nuova. In questo caso dunque, le impressioni particolari non si fondevano completamente, ma producevano un caos che rendeva impossibile la percezione netta. In ogni grado della coscienza vi è un certo ritmo che le sensazioni debbono seguire, per poter essere indipendenti l'una dall'altra.

*c*) La produzione di una sensazione non solo suppone un certo *intervallo* di tempo tra l'impressione alla quale essa è legata e la precedente, ma anche una certa opposizione fra le loro intensità: occorre che vi sia uno sfondo da cui la nuova sensazione possa venire a staccarsi. Allorchè l'impressione cresce debolmente a poco a poco, può restare impercettibile anche quando abbia raggiunto il grado d'intensità che ordinariamente provocherebbe la sensazione. Un aumento affatto lento d'una corrente elettrica finisce per disorganizzare un nervo, senza che si sia manifestato alcun segno di reazione; aumentando o diminuendo a poco a poco, e molto poco per volta, il grado di calore, si possono cuocere o congelare delle rane, senza che esse eseguano il menomo movimento; le sensazioni di caldo e di freddo non si producono se non quando la temperatura della pelle subisce una modificazione di una certa rapidità. Per

[1]) Per quanto riguarda le sensazioni del gusto e dell'olfatto, non si posseggono osservazioni certe; non si è riusciti a dimostrare che esse si lascino dietro sensazioni postume, perchè non si può con certezza eliminare ogni traccia di sostanza sapida o odorosa negli organi. Vintschgau nel *Handbuch* di Hermann, III, 2 p. 221, 284. Consultare per gli altri sensi: Fik, *Hermanns Handbuch*, III, 1, p. 211, seg.: Exner, *ibid.*, II, 2, 256, 260; Dessoir (*Ueber den Hautsinn*, p. 302).

esistere, una sensazione di temperatura richiede che la pelle (o, più esattamente, l'apparecchio di senso termico che, secondo le recenti ricerche, è diverso pel caldo e pel freddo) riceva una temperatura sufficientemente lontana, in un senso o nell'altro, dal suo « *zero di temperatura* » (cioè dal grado che, nel punto in esame, non è avvertito nè come caldo nè come freddo). Noi avvertiamo la pressione atmosferica soltanto quando varia; non rileviamo le ombre che i vasi sanguigni della retina proiettano sulla retina stessa, perchè essa vi è abituata; queste ombre sono invece percepite quando, con un artificio, si fanno cadere sulle parti della retina abituate a impressioni luminose più forti.

Impressioni molto deboli sono assorbite da impressioni precedenti o simultanee, senza produrre alcuna sensazione apprezzabile: quando si è stati elettrizzati un momento con una corrente forte, non si avverte una corrente più debole che, in condizioni ordinarie, sarebbe stata avvertita; se si riceve una corrente forte da una mano, e una debole dell'altra, quest'ultima non è notata. Se si colloca una delle punte di un compasso su una ferita dolorosa, e l'altra sulla pelle circostante, e si preme sulle due punte con forza uguale, non si sentirà che *una sola* sensazione, anche se la distanza fra le due punte è doppia di quella che sarebbe bastata per dare, all'interno della ferita, due sensazioni distinte. Non si rileva la differenza tra due pesi, se l'eccedenza dell'uno sull'altro è in un rapporto determinato con la grandezza assoluta di questo: più il peso sollevato poco innanzi o contemporaneamente è considerevole, più deve essere considerevole l'eccesso dell'oggetto che deve apparire più pesante.

La *soglia della coscienza* non è dunque sempre situata alla stessa altezza, ma si *eleva* quando l' oggetto non è abbastanza considerevole relativamente alle impressioni precedenti o simultanee; d'altro canto si *abbassa* in certe circostanze, in seguito all' esercizio o all'adattamento: i prigionieri che hanno lungamente vissuto in spazi oscuri sono capaci di rilevare i minimi oggetti e le più piccole variazioni d'intensità luminosa. Per abituare gli occhi a discernere ogni piccola differenza di intensità luminosa, LAVOISIER si rinchiuse durante sei settimane in una camera parata di nero. Bisogna che gli effetti lasciati dietro dalle impressioni luminose più forti si siano prima dissipati, perchè si possano percepire le deboli variazioni di luce di uno spazio oscuro [1]).

---

[1]) Vedere pel particolare degli esempi: FECHNER, *Elemente der Psychophysik*, c. IX;

FECHNER ha cercato una formola matematica per esprimere in quale misura l'effetto di ogni eccitamento è determinato dagli eccitamenti precedenti; dalle sue esperienze personali e da quelle di altri scienziati (specialmente di E. H. WEBER) dedusse la regola che *la modificazione della sensazione, corrispondente a un accrescimento d'intensità dell'eccitamento, non dipende dalla grandezza assoluta di questo accrescimento, ma dal suo rapporto con gli eccitamenti già dati*. È la *legge* di WEBER. Perchè la sensazione possa crescere in un certo grado bisogna che l'eccitamento si accresca di altrettanti gradi in più di quanto era già più forte. Ora FECHNER pensa che noi abbiamo il diritto di considerare le modificazioni appena percettibili, che le nostre sensazioni subiscono in certe condizioni, come quantità uguali o unità [1]). Ma questo diritto non ha un fondamento sicuro, perchè noi siamo incapaci di misurare direttamente le nostre sensazioni, e le sensazioni che si trovano in certe circostanze appena alla soglia della coscienza non sono perciò necessariamente uguali *tra loro*. Supposto questo diritto, egli esprime la legge di WEBER sotto questa nuova forma: ***l'intensità dell'eccitamento deve crescere secondo una progressione geometrica perchè la sensazione aumenti secondo una progressione aritmetica.*** Perchè la sensazione salga da 1 a 2 occorre che l'eccitamento aumenti da 10 a 100; perchè la prima si elevi da 2 a 3, occorre che il secondo ascenda da 100 a 1000 ecc. Questa regola non si applica solo agli eccitamenti successivi, ma anche ai simultanei: in ambo i casi, la sensazione non corrisponde alla intensità assoluta di ogni eccitamento in particolare, ma al rapporto che esiste tra le intensità degli eccitamenti.

FECHNER s'affrettò di aggiungere che questa regola non può dimostrarsi per tutte le modalità: essa vale approssimativamente per la vista, l'udito, il senso di pressione, di movimento e di peso; per quel che riguarda gli altri sensi, il suo valore è incerto o difficile a bene stabilire. — Anche dove si applica, essa incontra limiti, in alto come in basso: cessa di valere per le eccitazioni fortissime e

---

HELMHOLTZ, *Physiol. Optik*, 2.ª ed., p. 197 e seg., 392 e seg.; FICK, *Anatomie und Physiologie der Sinnesorgane*, p. 54; HERING, *Der Temperatursinn* (*Hermanns Handbuch*, III, 2) p. 415 e seg.; RICHET, *Recherches sur la sensibilité*, p. 42 seg., 168 seg.

[1]) Cf. *Elemente der Psychophysik*, I, p. 63, II p. 7, 10; LUDWIG LANGE, *Ueber das Massprinzip der Psychophysik und den Algorithmus der Empfindungsgrössen* (*Wundts Philos. Studien*, X); MEINONG, *Ueber die Bedeutung des Weberschen Gesetzes* (*Zeitsch. f. Psychol.*, XI). Sulla storia anteriore della questione, v. G. ITELSON, *Zur Geschichte des psychophysischen Problems.* (*Arch. f. Geschichte der Philos.*, III).

debolissime. Come ha dimostrato EBBINGHAUSS [1], si potrebbe, per quanto riguarda la vista, darne la seguente spiegazione fisiologica: l'organo sensoriale e il cervello oppongono una certa resistenza alla tendenza dell'eccitamento a spostare le molecole; se l'eccitamento è di *forza media*, il suo rinforzamento agirà, come vuole la legge di WEBER, proporzionalmente alla modificazione preesistente; se è *fortissimo*, la maggior parte del lavoro essendo già dato in anticipo, il rinforzamento non produrrà più gli stessi effetti di poco prima; infine se l'eccitamento è *debolissimo*, il rinforzamento non avrà più, a causa della quantità che rimane da vincere, alcun effetto apprezzabile. Le eccezioni, come la regola, sono dunque spiegate con lo stesso principio. È ancora oggetto di discussione se la formola matematica che FECHNER ha dato alla legge possa ritenersi come principio, di modo che i limiti e le eccezioni che incontra si spiegherebbero con circostanze speciali, proprie degli organi individuali.

Ma che si riesca o non a stabilire una formola matematica al riparo da ogni obiezione, le esperienze invocate attestano sempre che l'apparizione e la persistenza delle sensazioni non corrispondono a stati permanenti e indifferenziati, ma a *differenze di stato*, che possono prodursi tanto nello stesso stato, che tra più stati successivi. Ogni stato particolare, o parte di stato, contiene soltanto una sensazione in potenza; fra tutte queste sensazioni si stabilisce una lotta: esse si determinano, si limitano o si assorbono reciprocamente. La sensazione realmente prodotta ci rappresenta dunque il rapporto di due stati, o delle parti di uno stato medesimo, riuniti in una espressione unica; di conseguenza, ogni sensazione particolare non è intelligibile se non in quanto le condizioni della sua apparizione sono messe in confronto con quelle dell'apparizione di sensazioni simultanee o preesistenti. La sensazione particolare non basta assolutamente a se stessa, ma forma uno dei termini di un tutto continuo.

39. *Qualità delle sensazioni.* — Se consideriamo la *qualità* delle sensazioni, un gran numero di esperienze ci indica pure che le sensazioni non si formano nella coscienza in modo completamente indipendente le une dalle altre.

Uno stesso stimolo può produrre, a seconda delle circostanze,

[1]) *Ueber den Grund der Abweichungen von dem Weberschen Gesetze bei Lichtempfindungen* (*Pflügers Archiv*, XLV, pag. 119).

una sensazione ora di caldo, ora di freddo. Collochiamo, p. e., la mano in un piccolo recipiente di cui la temperatura sia la stessa di quella della camera, e alla quale per conseguenza la mano è abituata: sentiremo caldo, perchè la piccola capacità del vaso impedisce alla mano di perdere calore raggiante. Riempiamo un primo vaso d'acqua alla temperatura del corpo, un altro d'acqua più calda, e un terzo di acqua più fredda; immergiamo in seguito la mano destra nel secondo e la mano sinistra nel terzo e immediatamente dopo entrambe nel primo vaso: la mano destra sentirà freddo, la sinistra caldo, là dove pochi momenti prima nè l'una nè l'altra provavano caldo o freddo.

Uno stesso movimento attivo è sentito come sforzo e come riposo, secondo che il movimento al quale succede era più lento o più vivo. La sensazione di riposo non esiste veramente se non come opposizione a una sensazione di cambiamento o di moto. Quando un movimento passivo cessa bruscamente, ci sembra che ci moviamo in senso opposto. L'arresto improvviso di un eccitamento può indurre una sensazione vivissima: così, per esempio, un silenzio inatteso, in mezzo a un pezzo di musica rumoroso, fa trasalire gli uditori, e il mugnaio si sveglia quando il suo mulino si ferma. Una stessa superficie ci sembra ruvida o liscia secondo la natura delle sensazioni tattili che abbiamo poco prima avute, o che abbiamo ancora.

Questo *effetto di contrasto* appare nettamente sopratutto nel campo delle sensazioni visive [1]).

Quando si collocano l'uno accanto all'altro parecchi piccoli oggetti colorati, si può spesso percepirne il colore, mentre non potremmo farlo per un solo di essi isolatamente visto sotto lo stesso angolo visuale. Noi non percepiamo il nero puro se non è giustapposto al bianco puro e in opposizione ad esso. I diversi colori raggiungono il loro massimo di nettezza (di « saturazione ») quando sono accompagnati dai loro colori complementari. Si chiamano così i colori i cui raggi producono, mescolandosi, la sensazione di grigio o di bianco. Sotto questo rapporto i colori si dividono nel modo seguente:

rosso — verde azzurro
aranciato — bleu di Prussia

---

[1]) Si è voluto contestare l'esistenza di un effetto di contratto nel campo dell'udito e del gusto. Cf. in senso contrario FORSTER, *Texbook of Physiology*; 5.ª ediz., pag. 1366; KIESOW in *Wundts Studien*, X, pag. 532 seg.

giallo — bleu indaco (oltremare)
verde giallo — violetto
verde — porpora.

Se si colloca un colore accanto a un altro, che non è il suo complementare, esso si avvicinerà sempre a quest'ultimo. Una striscia grigia su uno sfondo colorato riceverà una tinta complementare del colore dello sfondo, e se si colloca una striscia grigia su una serie di ritagli di carta diversamente colorati, essa riceverà su ciascuno di quelli una tinta differente. Per fare questa esperienza, bisogna aver cura di collocare sulla striscia grigia un foglio sottile o trasparente, perchè, se i contorni della striscia sono nettamente disegnati, la tinta non apparirà.

Il contrasto non solo può essere *simultaneo*, ma anche *successivo*. Un colore appare « saturo » non solo quando si vede accanto al suo colore fondamentale, ma anche quando succede immediatamente a questo. Lasciando indugiare l'occhio per un certo tempo su un dato colore, lo si predispone a sentir più vivamente il colore complementare. E quando l'occhio si rivolge da un colore qualunque ad uno sfondo bianco o grigio, vi percepisce una tinta del colore complementare: si vedrà per esempio un' imagine rossastra su un muro bianco, quando si è fissata da poco una tenda verde.

Il fenomeno di contrasto successivo potrebbe trovare forse la sua spiegazione fisiologica in un indebolimento dell' organo di senso (cioè, per la vista, della retina o dei centri ottici del cervello, o dell'una e degli altri insieme) rispetto a una certa specie di eccitamenti, da cui risulterebbe che nel momento successivo, esso sarebbe molto più adatto a ricevere quelli della specie contraria: giacchè si deve ammettere che questi ultimi producano effetti appunto di specie opposta. Bisognerebbe allora spiegare nel modo seguente il fenomeno di contrasto simultaneo: una parte dell'organo di senso sarebbe eccitata così fortemente che trarrebbe a sè l'energia della parte vicina: questa ne sarebbe altrettanto indebolita, e non resterebbe impressionabile che agli eccitamenti di specie opposta [1].

Senza che noi ce ne accorgiamo, questi fenomeni di contrasto avvengono in tutte le nostre sensazioni di colore. È raro che noi teniamo il nostro sguardo fisso lungamente su di *un* punto, perchè una fissazione, anche cortissima, costa un certo sforzo, e, per con-

[1] HERING (*Zur Lehre vom Lichtsinne*) e più tardi EBBINGHAUS (nei rendiconti delle sedute dell'Accademia di Berlino 1887) hanno emesso ipotesi in questo senso.

seguenza, le imagini consecutive di un punto del campo visivo hanno una influenza nella percezione degli altri punti. Si presentano spesso così le combinazioni più complicate di contrasti simultanei e successivi.

Il fenomeno di contrasto non è un paralogismo o una illusione: questa spiegazione sarebbe possibile solo se il fenomeno di contrasto fosse limitato a casi eccezionali. Invece esso si fa sempre sentire in grado più o meno elevato, almeno nel dominio della vista, e per conseguenza è impossibile avere una sensazione veramente normale. Su quale sfondo si deve guardare un colore per poterlo considerare come tipico? Nella pratica, senza dubbio, ammettiamo come buona una gradazione che dichiariamo normale o tipica, ma in realtà, ogni determinazione di qualità è relativa. La sensazione particolare non comincia dapprima ad esistere; soltanto in seguito riceve la sua qualità speciale dal rapporto che essa subisce con ciò che si manifesta o si è già manifestato altrimenti alla coscienza: la sua qualità, come la sua indipendenza, sono determinati, fin dal suo nascere, dal rapporto di contrasto.

**40.** *La legge di relazione nel dominio delle sensazioni.* — La teoria delle sensazioni conferma dunque interamente la descrizione provvisoria che abbiamo dato innanzi (II, 14) dei caratteri della coscienza. È impossibile scomporre la coscienza in una serie di sensazioni isolate, sussistenti per se stesse, e completamente indipendenti le une dalle altre, per rapporto alla loro produzione e alla loro qualità. *Ogni sensazione isolata è determinata dall'insieme e dal rapporto reciproco dei diversi stati e delle parti di uno stesso stato.* Noi possiamo chiamare questa legge generale che, vedremo, si applica anche ad altri elementi della coscienza, *la legge di relazione.*

La differenza o la relazione può essere sia simultanea, sia successiva; può sussistere sia tra le parti di uno stesso stato, che tra due stati che si sostituiscono l'uno all'altro. Tuttavia, la relazione successiva si fa sentire, quando la relazione simultanea non ha ancora un carattere abbastanza accentuato per produrre una sensazione. La percezione successiva è più distinta della percezione simultanea; si colgono più facilmente le piccole differenze di peso quando si palleggiano gli oggetti successivamente colla stessa mano, che non quando lo si fa contemporaneamente con entrambe; si compara meglio la temperatura di due liquidi immergendovi successivamente la stessa mano, che immergendo ciascuna mano contemporaneamente in ciascuno di essi. Similmente la differenza di due

suoni appare più distinta nella loro percezione successiva, che in quella simultanea; non si rilevano le ombre debolissime che quando la sorgente luminosa si sposta; due sensazioni tattili simultanee si distinguono meno facilmente di due successive. I neonati e gli animali inferiori sembra abbiano più specialmente minore attitudine a discernere gli eccitamenti simultanei, che i successivi [1]. Questi fatti concordano colla legge generale di relazione e coi principii fondamentali della fisiologia nervosa; giacchè gli eccitamenti stabili non producono gli stessi cambiamenti e lo stesso contrasto degli eccitamenti che si succedono. L'opposizione simultanea ha luogo in seno ad uno stesso stato, che deve conservare sempre un certo equilibrio ed una certa unità, mentre l'opposizione successiva è il passaggio da uno stato ad un altro, e consiste nella soppressione dell'equilibrio e dell'unità precedenti.

Secondo la legge di relazione, ogni sensazione ($y_1$) non corrisponde ad uno stimolo particolare ($x_1$), ma al rapporto che esiste tra questo stimolo e un altro stimolo concomitante o antecedente ($x_2$). Se dunque si ha una sensazione $y_2$, corrispondente allo stimolo $x_2$, e determinata per conseguenza nel tempo stesso dal rapporto di $x_2$ a $x_3$, poi un'altra sensazione $y_3$, determinata dal rapporto di $x_3$ a $x_4$, e così di seguito, si potrà esprimere questo fatto dicendo che ogni sensazione è determinata dal suo rapporto con altre sensazioni. L'esperienza sembra d'altronde attestare realmente che non abbiamo mai alcuna sensazione che non sia in questo senso in relazione con altre. Questo punto è non pertanto ancora contestato, anche da uno scienziato come FECHNER, che ha fatto tanto per mettere in luce l'importanza della legge di relazione: « senza dubbio, dice FECHNER (in *Sachen der Psychophysik*, p. 114), siccome non abbiamo mai sensazione d'una specie o d'una intensità qualunque senza altre sensazioni antecedenti o concomitanti di un'altra specie o intensità, non si può dimostrare con alcuna prova sperimentale rigorosa che, senza queste sensazioni precedenti o concomitanti, in modo generico, possa ancora esistere una sensazione. Soltanto, non trovo alcuna ragione teorica, nè sperimentale, che impedisca di ammettere, e per conseguenza, *credo* — e la

---

[1]) E. H. WEBER, *Tastsinn und Gemeingefühl* (*Wagners physiol. Handwörterbuch*, III, 2), p. 544; FECHNER, *Elemente der Psyhophysik*, I, p. 174; G. H. SCHNEIDER, *Warum bemerken wir mässig bewegte Gegenstände leichter als ruhende?* (*Vierteljahrsschr. für wissensch. Philos.*, II), p. 141; MERKEL in *Wundts Studien*, V, p. 258, 287; IUDD, *ibid.*, XII, p. 483.

supposizione opposta non può, anch'essa, poggiare che su di una credenza — che, se un bambino si svegliasse per la prima volta in una chiarezza uniforme e nell'isolamento più completo possibile di ogni altro eccitamento sensoriale, isolamento che senza dubbio non è mai completo in pratica, percepirebbe ugualmente la chiarezza della luce ». FECHNER ha ben compreso che bisogna risalire alla prima sensazione, cioè fino all'inizio della coscienza, per sfuggire a ciò che sembra una conseguenza naturale della legge di relazione, e che probabilmente vi sono sempre parecchi eccitamenti diversi che intervengono. STUMPF [1]) nella sua critica di questa legge sostiene anch'egli che, siccome la vita cosciente dell' individuo ha certamente un principio, ha dovuto esservi certamente anche una prima sensazione, e che questa non ha potuto evidentemente essere in relazione con nessuna altra. Quando STUMPF pensa che la legge di relazione cada dinanzi a tale obbiezione, confonde questa legge con una proposizione che se ne potrebbe trarre, ma al cui valore essa non è affatto subordinata; la prima sensazione può, come quelle che la seguono, essere determinata da un rapporto differenziale tra due stati o parti di uno stesso stato: il primo momento di coscienza potrebbe trovarsi in un rapporto di contrasto con l'ultimo momento incosciente. Nondimeno non è probabile che la vita cosciente — sopratutto se non la si fa cominciare che con la nascita — incominci con una sensazione isolata: è molto più probabile che parecchie sensazioni differenti siano prodotte d'un tratto (cf. III, 26). E quando STUMPF scrive: « Il carattere universale e necessario di relazione che presentano le nostre sensazioni nascenti fra loro e rispetto alle precedenti, deve dunque riguardarsi soltanto come un carattere acquisito: esso, come tutte le abitudini radicate, è una « seconda natura » — gli si può rispondere che la differenza tra la prima e la seconda natura diventa piccolissima, poichè la prima natura non esiste che nel primo istante della coscienza, e ciò che dura tanto poco merita a stenti il nome di « natura ».

Se la legge di relazione è esatta, è impossibile tirare una linea di demarcazione precisa sia fra la *percezione sensitiva* e la *memoria*, sia tra la *percezione sensitiva* e l'*idea*.

La relazione successiva (p. e. il fenomeno di contrasto successivo)

---

[1]) *Tonpsychologie*, I, 10, dove quest'obbiezione è sollevata contro il mio articolo *Zur Psychologie der Gefühle* (*Philos. Monatshefte*, 1880), nel quale si trova la proposizione contestata.

dove lo stato che precede determina il seguente, in modo che la sensazione corrisponde alla reazione reciproca di entrambi, ci fornisce una *memoria elementare*, una memoria sotto la forma più semplice, perchè esprime soltanto l'influenza dell'antecedente sul conseguente, e non la coscienza dell'antecedente stesso. Per lo stesso fatto che la sensazione corrisponde al rapporto di due stati o di parti di uno stato, essa si presenta come un *discernimento*, come una *percezione della differenza*, come una *comparazione elementare*. Questa è la forma più elementare di quella attività che ci appare, nei gradi superiori, come il pensiero propriamente detto [1]. L'immediata variazione delle sensazioni (o meglio degli eccitamenti o delle disposizioni sensoriali corrispondenti) ci presenta la forma affatto primitiva dell'attività che nei gradi superiori noi chiamiamo comparazione e giudizio. Il linguaggio non ha creato espressioni esattamente adeguate a questo rapporto così elementare. Con l'espressione « idea elementare » noi vogliamo indicare la parentela (per quanto lontana) che esiste fra la percezione di differenza, che costituisce la sensazione, e il discernimento e la distinzione che ci appare nei gradi superiori, nell'idea propriamente detta. Infine la legge di relazione dimostra con grande evidenza la connessione intima che collega tutte le sensazioni: esse esistono come parti di uno stesso tutto, elementi di *una sola e medesima coscienza*, che le comprende e le riunisce tutte insieme. Nessun rapporto di contrasto è possibile tra la *mia* sensazione di rosso e quella di azzurro-verde provata da *un altro*. Così adunque, anche quando imaginiamo la vita cosciente come una serie di sensazioni, essa suppone necessariamente una *sintesi*.

Queste considerazioni giustificano una delle dottrine capitali di Kant, che distingueva nettamente nella nostra conoscenza, una materia e una forma, e riguardava le sensazioni come una materia ricevuta passivamente, che disponeva un'attività formale, derivata da una sorgente affatto diversa. Secondo la legge di relazione, *non si potrebbe trovare nella coscienza materia assolutamente senza forma*: ciò supporrebbe che vi possano essere sensazioni pure, assolutamente indipendenti. La differenza della materia e della forma non è che una *differenza di grado*: le sensazioni che l'esperienza psicologica ci mostra si avvicinano soltanto alle sensazioni puramente passive, ma si avvicinano egualmente ai limiti della coscienza. Noi non

---

[1]) Cf. il mio articolo: *Ueber Wiedererkennen*, *Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos.*, XIX, pag. 197 seg.

siamo mai in uno stato di passività e di recettività assoluta: l'influenza esercitata da ogni nuovo eccitamento è determinata da tutto ciò che agisce nel tempo stesso, o ha precedentemente agito su di noi.

41. *Sensazioni cenestesiche.* — Anche se si considerano le sensazioni come semplicemente date o ricevute, bisogna ben riflettere che esse non derivano tutte dal mondo esterno. Anzitutto l'organismo è già per sè stesso un piccolo mondo, dotato di una certa indipendenza, di fronte al grande: impressioni importantissime gli vengono dalle sue stesse funzioni interne (nelle sensazioni vitali): la nutrizione, la circolazione e la respirazione seguono il loro compito in modo fino a un certo punto indipendente da quello che avviene al di fuori, e questi processi interni suscitano sensazioni più o meno intense. In secondo luogo, l'organismo non aspetta che il mondo esterno induca in esso delle sensazioni, ma agisce su quest'ultimo con movimenti che portano seco sensazioni: le ***sensazioni cenestesiche***. Già prima della produzione di sensazioni per stimoli venuti dall'esterno, esistono, secondo alcuni autori, movimenti dovuti alla ricchezza in energia potenziale dei centri nervosi; questi ultimi movimenti, che, psicologicamente, sono spontanei o senza motivo, possono dare origine a sensazioni cenestesiche le quali, verosimilmente, fanno parte delle sensazioni affatto primitive della coscienza al suo inizio. Vi è sempre in precedenza senza dubbio una impressione eccitatrice; soltanto essa non viene in ogni caso dal mondo esterno, ma può anche — come gli eccitamenti a cui rispondono i movimenti vitali — venire dall'organismo stesso.

Potrebbe sembrare, all'osservazione soggettiva, che noi abbiamo due specie di sensazioni cenestesiche: le une, che sarebbero di origine centrale (sensazioni di sforzo o di innervazione), prodotte quando facciamo sforzo e notiamo e calcoliamo anticipatamente la quantità di forza da impiegare; le altre, che sarebbero di origine periferica (sensazioni muscolari e sensazioni prodotte dalla reciproca pressione delle parti del corpo messe in movimento). Si è emessa una ipotesi secondo la quale le sensazioni « centrali » corrisponderebbero agli eccitamenti che sarebbero inviati dai centri motori ai centri sensitivi dell'encefalo, nel momento in cui l'impulso andrebbe, attraverso ai nervi motori, verso il muscolo: al contrario, le sensazioni cenestesiche « periferiche » corrisponderebbero agli stimoli che, dalle parti del corpo messe in movimento, perverrebbero all'encefalo. Si fondava questa ipotesi specialmente sul

fatto che individui di cui un organo qualunque (occhio, gamba, ecc.) è paralizzato, possono nondimeno, tentando di muovere quest'organo, provare una sensazione di sforzo; si invocavano ugualmente le illusioni degli amputati, che provano talvolta sensazioni localizzate secondo loro nel membro perduto. Ma la supposizione più verosimile è che tale previsione e tale calcolo che precedono alcuni movimenti non son resi possibili che dall'esperienza, cioè perchè si sono già eseguiti precedentemente movimenti involontari (cioè spontanei riflessi, o istintivi). È molto difficile ammettere che l'accomodazione esiste dapprincipio, se si eccettuano gli atti istintivi, che evidentemente non abbisognano di alcuna accomodazione cosciente: la riflessione è dovunque posteriore all'automatismo. La sensazione di sforzo o l'illusione di movimento, che può esistere nei casi patologici citati, si spiega sia col ricordo di movimenti antecedenti (cioè per *imagini* cenestesiche) che si scambiano per sensazioni immediate, sia con la contrazione di muscoli diversi che quelli paralizzati o amputati: è infatti difficile muovere un muscolo, senza che se ne contragga un numero più o meno grande; allora si attribuiscono le sensazioni, prodotte da questi movimenti secondari, al membro che si cerca invano di muovere. Forse, negli amputati, il moncone è ancora suscettibile di essere mosso. La percezione del movimento passivo che avviene quando un altro muove il mio braccio o produce una flessione dell'articolazione elettrizzando i muscoli flessori, non si spiega se non in quanto il membro invia degli stimoli verso l'encefalo; è dunque probabile che le sensazioni cenestesiche centrali (di « sforzo » o « d'innervazione ») sono in realtà *imagini* cenestesiche, e che le *sensazioni* cenestesiche propriamente dette, come tutte le altre sensazioni, corrispondono ad eccitamenti che mettono capo al cervello. In questo senso, sarebbe giusto chiamarle sensazioni muscolari. Forse, prima che il muscolo si contragga visibilmente, ne vengono già delle sensazioni, mentre vi si compiono le modificazioni interne che conducono alla contrazione, e per conseguenza, durante il periodo latente della contrazione muscolare. Tuttavia le sensazioni cenestesiche non provengono unicamente dal muscolo, ma anche dai tendini che si contraggono o si rilasciano, dalla pelle che s'increspa, si comprime o si distende, dalle articolazioni che sono compresse l'una contro l'altra, o prendono delle nuove posizioni rispettive [1]; le sensazioni cenestesiche

---

[1]) GOLDSCHEIDER, *Untersuchungen über den Muskelsinn* (*Archiv für Physiologie* di DU BOIS-REIMOND, 1889); G. E. MÜLLER e FR. SCHUMANN, *Ueber die psychologischen*

debbono dunque essere annoverate fra quelle che sembrano semplici all'introspezione, benchè siano dovute a una sintesi di eccitamenti di diverse specie (v. 36).

Anche quando si accetti la teoria periferica, non ne consegue pertanto che le sensazioni cenestesiche possano esser messe completamente a pari con le altre: in fatti, ogni sensazione cenestesica deve evidentemente corrispondere a una serie d'impressioni successive, prodotte dalla serie incessantemente differenziata degli stati e delle posizioni dei muscoli, dei tendini, della pelle e delle articolazioni; perchè un movimento sia sentito occorre adunque che le impressioni anteriori si colleghino alle seguenti, sia che esse si prolunghino, sia che noi le ricordiamo: non c'è percezione di movimento senza memoria. A causa dall'importanza della relazione successiva, abbiamo creduto di poter chiamare la percezione sensitiva una memoria elementare. Ora, poichè ciò che è percepito con la sensazione cenestesica è precisamente la successione, questo elemento della memoria assume qui una importanza affatto speciale, e il carattere di sintesi che cercavamo già di scoprire nel campo delle sensazioni, appare qui con una particolare chiarezza [1]).

42. *Percezione sensitiva e movimento.* — I movimenti dell'organismo hanno una parte considerevole in quasi tutte le nostre sensazioni, in modo che, per uno studio profondo, le sensazioni cenestesiche entrano come elementi in molti stati che a prima vista consideriamo come assolutamente semplici. Quando assaporiamo qualcosa, il movimento della lingua compie un ufficio importante: le parti solide dell'alimento sono compresse contro il palato, ed è questo che le rende sapide; le sensazioni di odore non esistono se l'aria

---

*Grundlagen der Vergleichung gehobener Gewichte* (*Archiv* di PFLÜGER, XLV), p. 74-91; FOSTER, *Textbook of Physiology*, 5.ª ed., pag. 113 seg.; 199 seg.; 1337 seg. Sull'importanza di tutte queste questioni, vedi il mio lavoro: *Ueber Wiedererkennen*, ecc. (*Vierteljahrsschrift für wiss. Philos.*, XIV), pag. 299 seg. Fra i partigiani della teoria periferica delle sensazioni cenestesiche, bisogna ricordare soprattutto WILLIAM JAMES (*The Feeling of Effort*, 1880, e più tardi *Principles of Psychology*, cap. XXVI). Nel cap. IV della sua *Psychologie physiologique*, WUNDT ha abbandonato la teoria delle sensazioni d'innervazione, che sosteneva precedentemente.

[1]) HOBBES aveva già osservato a proposito della sensazione di ruvidezza (*Physica*, XXIX, 18) che la memoria si unisce a sensazioni che noi consideriamo semplici e immediate. Ciò che noi sentiamo immediatamente sono i punti duri e sporgenti che si succedono (quando sentiamo un corpo) a brevi intervalli; la sensazione di ruvidezza come totalità suppone un aggruppamento di queste sensazioni ricevute successivamente. HOBBES ha certo ragione sostenendo che una sensazione netta di ruvidezza proviene da impressioni successive.

non penetra nel naso: se si trattiene la respirazione ogni sensazione d'odore cessa, anche quando ci si trova in un'atmosfera carica di odore acuto; per udire, noi moviamo il corpo, o per lo meno la testa, finchè troviamo la posizione che ci permette d' intendere meglio il suono; quando si ascolta attentamente, i muscoli del timpano paiono contrarsi. Ma è sopratutto nella vista e nel tatto che il movimento ha una parte considerevole: bisogna che gli occhi si accomodino alla distanza dell'oggetto, ciò che avviene contraendo i piccoli muscoli che danno alle facce del cristallino una maggiore curvatura; nel tempo stesso gli assi ottici dei due occhi si dirigono in modo da incrociarsi sull'oggetto da percepire; per ogni posizione determinata dell' occhio, certi muscoli sono attivamente accorciati, altri distesi, e per conseguenza, ad ogni posizione dell'occhio è legata una certa sensazione cenestesica; inoltre noi moviamo l'occhio o anche la testa intera, finchè la impressione luminosa che vogliamo raccogliere cade sul punto della visione distinta (macula gialla). La finezza del tatto nei differenti punti del corpo ha un rapporto determinato con la mobilità delle parti corrispondenti: essa raggiunge il massimo nella lingua, nelle labbra e nelle dita, il minimo nel petto e nel dorso; i centri del tatto e del movimento sono prossimi fra loro nella corteccia cerebrale; il tatto deve la sua utilità per l'organismo vivente alle parti mobili del corpo, che rendono possibile una esperienza attiva. I due sensi maggiormente associati al movimento, il tatto e la vista, sono anche i mezzi migliori di cui disponiamo per orientarci nel mondo esterno. Il movimento degli organi di senso ci permette di rendere più netta la percezione sensitiva, giacchè gli eccitamenti successivi agiscono con maggior forza dei simultanei (40), ed anche di prevenire gli eccitamenti nuovi.

Noi non siamo dunque abbandonati come una preda senza difesa alle impressioni del mondo esterno; nei movimenti spontanei e riflessi, che precedono il risveglio della coscienza, si manifesta già una natura attiva. Gli eccitamenti venuti dall' esterno producono ben presto movimenti che servono a mantenerli o a conservarli; c'è una *direzione attiva* dell'essere *verso l'eccitamento*, come quando il bambino segue o cerca la luce con la testa o con gli occhi [1]).

[1]) « Ho osservato l'indomani della nascita un bambino nato al 7.° mese: esso era coricato, con la testa rivolta dal lato opposto alla finestra; nel momento del crepuscolo, si rivolse spontaneamente verso la luce, e ripetè più volte lo stesso movimento, anche quando lo si mutava di posto ». KUSSMAUL, *Untersuchungen über*

Una *ricerca* e *una accomodazione involontaria* sono condizioni del carattere delle sensazioni: si può mostrare quanto questa forma dell'*attenzione* sia primitiva nel fatto che un piccione, cui si era tolto il cervello, si rivolgeva nondimeno verso un lume in movimento. Questa attenzione involontaria, suscitata dall'eccitamento, si può constatare nel neonato; l'organo sensoriale prende involontariamente la posizione adatta alla percezione dell'eccitamento: p. e. per quel che riguarda la vista, quella che fa cadere l'eccitamento sulla macchia gialla; i ciechi (specie quando sono anche sordi) manifestano una tendenza involontaria a muovere la parte toccata del loro corpo in modo da far cadere lo stimolo su una regione della pelle dotata di una sensabilità più squisita [1]). In conseguenza del suo adattamento involontario, l'attenzione ha il carattere di un istinto. L'attenzione volontaria, che suppone una rappresentazione di ciò che si vuole colpire proviene da un desiderio o da una intenzione, e non è affatto collegata alla sensazione immediata; la esecuzione del movimento che mette l'organo di senso in una posizione adatta all'eccitamento può essere così brusca da avvenire tanto presto quanto la sensazione corrispondente, e in questo caso l'attenzione avrà ancora maggiormente il carattere d'un istinto.

La sensazione di attenzione ha una stretta affinità con la sensazione cenestesica: essa è provocata dalla contrazione più o meno forte dei muscoli dell'organo corrispondente. Vi si aggiungono naturalmente anche elementi affettivi che possono essere associati sia all'eccitamento, sia al movimento, sia ad entrambi; vi sarà anche una tendenza a evocare ricordi; ma questo esorbita dalla teoria delle sensazioni.

L'attenzione involontaria è basata sul passaggio immediato dall'eccitamento al movimento, che appartiene propriamente, fin dall'inizio, agli esseri coscienti. Questi non ricevono passivamente, l'eccitamento, ma reagiscono subito ad esso, nella maniera che è loro propria. CONDILLAC ha trascurato questo carattere dell'attenzione quando la definiva: una sensazione esclusiva [2]); egli non teneva conto dei movimenti più o meno forti, che noi eseguiamo involontariamente, e che facilitano la percezione. Quando diciamo che una cosa « attira » la nostra attenzione, vogliamo dire che

*das Seelenleben des neugeborenen Menschen*, p. 26; cf. PREYER, *Die Seele des Kindes*, 3.ª ed., p. 30 seg., 183.

1) TH. HELLER, *Studien zur Blindenpsychologie*, Lipsia, 1895, p. 18-30.

2) *Logique*. I, 7; cf. *Traité des sensations*, I, 2, 1.

il nostro organo di senso (occhio, orecchio, ecc...) si rivolge verso quella cosa e la fissa: ciò che richiede una attività [1]) da parte nostra; ed egli non vedeva che solo con una direzione attiva di questo genere e proveniente da noi, una sensazione può escluderne altre. Accade così in fatti quando l'organo di senso è diretto verso un punto determinato e non lo abbandona più: le tendenze che possono portare verso altre sensazioni sono così arrestate; questo arresto però è un effetto dell'attenzione, ma non la costituisce. Ad ogni istante ci giungono parecchie impressioni, e siccome l'attenzione non può rivolgersi che verso una sola fra esse, una scelta è necessaria: ma poichè non vi è in questo caso, come nella scelta propriamente detta, un esame preventivo, la diremo una *scelta elementare*; l'attenzione resta involontariamente legata a ciò di cui la fissazione procura soddisfacimento. Così l'occhio che contempla una superficie multicolore, per una ragione qualunque (effetto di contrasto, o grado d'illuminazione) si arresterà di preferenza su alcuni colori: questo arresto o riposo è la più semplice maniera di *preferire* una cosa a un'altra, e possiamo a buon diritto vedere in ciò una volontà elementare, come nella sensazione stessa abbiamo trovato una idea elementare (40). Questa preferenza suppone, a sua volta, che si prova maggior piacere (o minor pena) per un eccitamento che per un altro: ma uno studio più minuzioso di questo punto ci farebbe uscire dalla psicologia della conoscenza. Rivolgendo così la nostra attenzione ad una parte isolata di tutta la folla di eccitamenti che ci si offrono, incominciamo a intraprendere l'analisi: analizzare è, in fatti (cf. I, 8, *c*), dirigere la attenzione sulle parti o facce diverse di un tutto. Si vede adunque anche qui quale stretto legame unisce la percezione sensitiva al pensiero.

[1]) CONDILLAC malgrado la sua definizione, riconosce l'indipendenza dell'elemento attivo dell'attenzione, quando dice: « Quando una campagna s'offre alla mia vista, io veggo tutto d'un colpo d'occhio, e non discerno ancora nulla: per discenere diversi oggetti e farmi una idea distinta della loro forma, del loro collocamento, *bisogna che arresti il mio sguardo* su ciascuno di essi.... Questo sguardo è *un'azione per cui il mio occhio tende all'oggetto...* per questa ragione io gli dò il nome di attenzione; e mi è chiaro che questa *direzione dell'organo* è tutta la parte che il corpo può avere nell' attenzione ». Fra gli autori antichi, già C. BONNET (*Essai analytique sur l'âme*, Copenhaghen, 1760, c. XIX e XXVI) fa una eccellente critica alla teoria di COUDILLAC.

## B) *Rappresentazione.*



43. *Sensazione e percezione.* — Nell' azione reciproca delle sensazioni tra loro e nell'attenzione involontaria, l'unità e l'attività della coscienza si manifestano ancora in modo del tutto elementare. Noi ci trovavamo finora di fronte a fenomeni così semplici che mancavamo perfino di termini psicologici per designarli; ora abbandoniamo il campo delle sensazioni pure, perchè mostreremo che gli effetti di nuove impressioni possono essere determinati e cambiati non solo da *impressioni simultanee o immediatamente antecedenti*, ma anche da serie di impressioni situate *più indietro nel tempo.*

Bisogna dunque supporre che le impressioni si ripetano: una coscienza che passasse senza interruzione da A a B da B a C ecc. e a nuove impressioni, non oltrepasserebbe lo stato elementare che abbiamo su descritto. Ma nessuna coscienza è fatta così: gli esseri che ne sono dotati hanno le loro *condizioni di vita determinate,* che non soltanto rendono possibile la loro coscienza, ma circoscrivono anche il loro orizzonte; giacchè la serie delle impressioni non può giungere all'infinito, ma si sviluppa con un certo ritmo. Le esperienze (sensazioni) di ogni essere finito debbono essere limitate, perchè la sua esistenza è legata a certe condizioni, di cui alcune debbono essere continuamente mantenute, altre non presentarsi a troppo grandi intervalli. *Senza ripetizione, nessuna vita, e perciò anche nessuna vita cosciente, sarebbe possibile.* La vita consiste in una alternativa di assimilazione e dissimilazione, di riposo vegetativo e attività funzionale; così troviamo una specie di ripetizione ritmica nelle funzioni organiche: inspirazione ed espirazione, circolazione del sangue, sonno e veglia. E questo ritmo dei fenomeni della vita organica sembra non essere altro che un caso particolare di una

legge generale della natura, perchè molti indizi portano a credere [1]) che tutt' i movimenti e tutt' i cambiamenti della natura siano periodici.

Ma la sola ripetizione non basterebbe a provocare delle rappresentazioni: un' altra condizione è ancora necessaria, cioè che tutti gli effetti dell'impressione anteriore non siano perduti. *Soltanto a patto che la prima impressione abbia prodotto uno stato che possa influire sulla maniera colla quale l'impressione ripetuta sarà ricevuta* la ripetizione può avere importanza: diversamente, in fatti, non vi sarebbe alcuna differenza fra le sensazioni ripetute e quelle veramente nuove. Cerchiamo adunque dei casi in cui le due condizioni siano raggiunte: ne troviamo uno nel fenomeno che io ho chiamato *riconoscimento immediato* o percezione [2]).

Un tratto particolare d'una fisonomia, una tinta del cielo, una parola udita per caso, possono presentarcisi come già *conosciuti*, senza che noi siamo in grado, o sentiamo la necessità di riandare a determinati avvenimenti della nostra vita passata; ci appariscono affatto diverse da sensazioni assolutamente nuove: portano un'altra impronta. Lo stesso avviene quando siamo incapaci di ricordarci un nome, mentre se lo si pronuncia in nostra presenza, siamo immediatamente sicuri che è quello a cui pensavamo; anche in questo caso il riconoscimento è immediato: il nome ci risuona immediatamente all'orecchio come qualche cosa di familiare.

È impossibile descrivere con maggiori particolari la differenza che esiste fra quello che ci appare come conosciuto, come abituale e familiare, e ciò che ci sembra nuovo o sconosciuto; questa differenza è un dato semplice ed immediato, come quella del verde e del giallo, o del piacere e del dolore. Le sensazioni che si producono possono offrircisi con una qualità propria, che si potrebbe chiamare *qualità del già conosciuto,* per opposizione alla qualità di sconosciuto.

---

[1]) HERBERT SPENCER, *First Principles*, II, 10; JEVONS, *Principles of Science*, 2.ª ediz., p. 448, 563 seg.

[2]) V. per maggiori particolari al proposito: *Ueber Wiedererkennen* (*Vierteljharsschrift für Wiss. Philos.*, XII, 425, 458: XIV, 27-40). — Cfr. anche la mia replica *Zur Theorie des Wiedererkennens* (*Philos. Studien* di WUNDT, VIII, p. 86-96). I seguenti autori sono giunti su questo proposito, a risultati analoghi ai miei: JAMES WARD, *Assimilation and Association*, *Mind*, 1883, 1894; B. BOURDON, *Observations comparatives sur la reconnaisances*, *Revue philos.*, 1895, e FRANZ KREJCI, *Ueber das Associationsgesetz. Schriften der Böhmischen Franz Ioseph Akademie*, Praga, 1897. D'altronde il celebre fisico A. M. AMPÈRE, descriveva e spiegava già in modo affatto simile il riconoscimento immediato. Cfr. il suo *Essai sur la philosophie des Sciences*, Parigi, 1834, pag. LVIII seg.

Se cerchiamo ora una spiegazione più profonda di questo fenomeno, avviene, come spesso, che troviamo maggiore facilità dal lato fisiologico che da quello psicologico.

Dal punto di vista fisiologico, la modificazione prodotta dalla ripetizione della sensazione si spiega con la legge dell'*esercizio*; la sola differenza che vi è tra il conosciuto e il nuovo è evidentemente che l'uno corrisponde a una impressione ripetuta, e l'altro a una impressione nuova: ora l'impressione ripetuta deve produrre uno stato nel cervello ove agiscono ugualmente le tracce dello stato prodotto dalla prima impressione. Questa legge che una funzione che più frequentemente si compie, si compie più facilmente, si applica a tutti i tessuti organici; inoltre l'esercizio s'acquista talvolta con un unico funzionamento, quanto questo è stato molto intenso. Per quel che riguarda il cervello, si potrebbe ammettere che la prima impressione vi provochi uno spostamento di molecole, che cesserebbe dopo la soppressione dell'impressione, ma che sarebbe facilmente riprodotto dalla ripetizione: si creerebbe così una certa disposizione agli spostamenti molecolari di una certa specie. Il riconoscimento (e la qualità di già conosciuto) corrisponderebbero in tal guisa alla facilità con cui, in virtù di tale disposizione, avrebbe luogo lo spostamento quando l'impressione si ripeta; il familiare è in effetti l'abituale, il campo in cui ci si muove con maggiore facilità. BALDWIN [1]) che si riporta all'insieme della concezione esposta qui, pensa che sia principalmente l'attenzione, cioè l'elemento motore collegato a ogni sensazione (v. V, A, 42), quella che la ripetizione esercita. Questa esercita naturalmente l'intera funzione, l'elemento motore compreso; ma non sarebbe esatto attribuire la parte principale all'attenzione. Si è constatato [2]) che anche quando si sono percepiti con attenzione caratteri alfabetici o parole, essi sono spesso obbietto di riconoscimento illusorio, avendo il loro legame con l'attenzione impresso a tutti una certa rassomiglianza: le cose non avvengono adunque come ritiene BALDWIN, e noi abbiamo sempre una differente attenzione per sensazioni diverse.

Dal punto di vista psicologico, il riconoscimento immediato è difficile a classificare, perchè esso non è nè una sensazione, nè una rappresentazione, e contiene nondimeno qualche cosa dell'una e

[1]) *Internal Speech and Song* (*Philos. Review*, 1893, p. 403). Cf. anche dello stesso: *Le developpement mental chez l'enfant et dans la race*, trad. Noury, Parigi, 1907, cap. IV, § 3.

[2]) BOURDON, nella *Revue philos.*, 1895, II, p. 161.

dell'altra. Ricorda la *sensazione*, perchè è una percezione dell'attuale, mentre la rappresentazione non è che un ricordo; lo si potrebbe in questo senso chiamare una sensazione ripetuta (quantunque non tutte le sensazioni ripetute posseggano la qualità di già noto): esperienze hanno dimostrato che il numero delle ripetizioni necessarie per riapprendere una serie di sillabe è lo stesso, tanto se queste sono state riconosciute, che nel caso contrario [1]). Ricorda anche la *rappresentazione*, per l'influenza che vi esercita la sensazione anteriore, in virtù della disposizione che ha lasciato, disposizione che è condizione tanto della rappresentazione (riproduzione, ricordo) che del riconoscimento. L'esperienza mostra che il riconoscimento avviene più rapido quando una sensazione o una rappresentazione prossima è stata poco tempo prima presente alla coscienza [2]): bisogna dunque, senza dubbio alcuno, che la riconoscenza, nè più nè meno che la rappresentazione, si basi sulla facoltà che hanno gli elementi coscienti, di lasciarsi dietro disposizioni che facilitano l'apparizione di elementi simili, disposizioni che sono l'espressione psichica di quelle fisiologiche ricordate avanti. Si può teoricamente esprimere questa *posizione media* che il riconoscimento occupa fra la *sensazione* e la *rappresentazione*, dicendo che in esso vi è contemporaneamente un elemento dell'una e dell'altra: chiamando questa $a$ e quella $A$, potremo allora rappresentare il riconoscimento con $(A+a)$ o con $\left(\frac{a}{A}\right)$ indicando con la parentesi che la distinzione dei due elementi è fatta in senso astratto, perchè in realtà sono inseparabili [3]). « Si può dire dunque che il riconoscimento contiene una rappresentazione, nel senso che esso racchiude la stessa condizione che, in altre circostanze, avrebbe potuto condurre, sotto titolo di rappresentazione indipendente, una riproduzione dell'avvenimento vissuto ». Chiameremo *rappresentazione im-*

---

1) EBBINGHAUS, *Ueber das Gedächtniss*, Lipsia, 1885, pag. 80; MÜLLER e SCHUMANN, *Experimentelle Beiträge zur Untersuchung des Gedächtinisses*, Amburgo e Lipsia, 1893, pag. 173.

2) V. *Ueber Wiedererkennen*. pag. 448 seg. — MÜNSTERBERG, *Beiträge zur experimentellen Psychologie*, Hefth 4, Friburgo, 1892, pag. 16 seg.

3) JAMES WARD (*Mind*, 1894, pag. 527) invece della formola $\left(\frac{a}{A}\right)$ preferisce impiegare $Ax$, in cui $x$ indica la qualità di già conosciuto, che è essenzialmente la stessa per ogni sensazione. Egli crede nel contempo di evitare così l'equivoco che potrebbe far supporre che $A$ e $a$ si presentino dapprima ciascuno separatamente, per associarsi in seguito. Con la mia notazione, io volevo esprimere la parentela del riconoscimento immediato, da un lato con la sensazione, dall'altro con la rappresentazione.

*plicita* quella così contenuta nel riconoscimento, e la distingueremo dalle rappresentazioni *libere*, che compaiono nel contenuto della coscienza come elementi indipendenti. La rappresentazione implicita è dunque l'elemento del riconoscimento immediato che lo distingue dalla semplice sensazione. Il riconoscimento può dirsi *memoria*, ma memoria *implicita*, perchè l'oggetto del ricordo non si presenta come rappresentazione libera; si può chiamarlo anche *comparazione implicita*, perchè nasce dalla rassomiglianza dell'impressione presente con una impressione anteriore, distinguendosi tuttavia dalla comparazione libera e propriamente detta perchè gli elementi legati per effetto del riconoscimento non si manifestano alla coscienza in modo indipendente (come nella comparazione elementare, v. V, *A*, 40). Vediamo così ancora una volta che il linguaggio non ha creato termini appropriati per i fatti psichici più semplici.

Il linguaggio usuale considera come intuizioni sensitive molte funzioni (vedere, udire, ecc.) che sono in realtà riconoscimenti o percezioni: quando si dice che i bambini, o i ciechi-nati dopo l'operazione, debbono *imparare a vedere*, vuol dire in realtà che essi debbono *imparare a riconoscere*. Il riconoscimento coincide spesso con un atto di discernimento, come quando si percepisce il tono parziale (armonico) di un suono, perchè lo si è inteso separatamente poco tempo prima. Questo discernimento differisce dunque da quello di cui si è parlato (V, *A*, specialmente § 40): mentre quest'ultimo si fondava sopra un rapporto di differenza, quello che si confonde col riconoscimento si fonda su un rapporto di similarità.

L'opposizione tra la sensazione semplice e la percezione si manifesta distintamente in diverse osservazioni, portate tanto su stati normali che anormali. — Nella prima fase del risveglio noi riceviamo spesso sensazioni senza poterle riconoscere: una folla di elementi diversi emergono nella coscienza senza poter essere immediatamente classificati, e solo quando ci siamo completamente svegliati ha luogo la percezione propriamente detta, e possiamo orientarci completamente. — Quando siamo svegliati da un eccitamento che c'interessa fortemente — o, come si è detto (cf. III, 26), dalla « relazione psichica » dell'eccitazione — abbiamo una percezione che ha luogo appunto al limite fra il sogno e la veglia. — Uno dei malati di CHARCOT aveva perduto in seguito a malattia nervosa la facoltà di percepire le imagini visive, benchè quella di provare le sensazioni non avesse sofferto alcun danno: ogni volta che ritornava al paese natio, questo gli sembrava estraneo: non riconosceva immediatamente sua moglie e suo figlio, e una volta neanche la sua stessa imagine

in uno specchio [1]). — In alcuni casi patologici molto istruttivi, si perde la facoltà di comprendere (percepire) le parole pronunciate o scritte, senza che l'udito o la vista siano lesi: si vedono o si odono le parole, ma come bianco su nero, o come semplici suoni: in altri termini i suoni uditi o i caratteri visti non sono riconosciuti. Questa malattia è chiamata cecità o sordità verbale da Kussmaul [2]). In seguito a una lesione grave dei « lobi occipitali » del cervello, un cane non comprende più ciò che vede nè ciò che ode: esso non si accorge che lo si minaccia con la frusta, passa indifferente dinnanzi alla sua cuccia, non ascolta quando lo si chiama, ecc. Questi cani sono, secondo l'espressione di Munk, colpiti da *cecità* e sordità *psichica*, cioè hanno perduta in parte la percezione, mentre la sensazione è rimasta intatta: essi si trovano ricondotti allo stato della prima giovinezza, e occorre che imparino di nuovo a intendere e vedere (cioè a percepire) (cf. II, 13, *e*).

Dopo una ripetizione prolungata, il riconoscimento potrà aver luogo sempre più presto: come è stato dimostrato con esperienze, la ripetizione influisce non solo sulla reazione motrice, ma anche su quella sensoriale [3]). Quando l'esercizio aumenta, la coscienza diminuisce: essa passa facilmente e presto sopra a ciò che è conosciuto per andare al nuovo, che ordinariamente eccita di più l'attenzione: il riconoscimento può così passare nell'incosciente (cf. II, 17, *d*; III, 22) o per lo meno avvicinarvisi, in virtù della stessa legge che ne ha provocato la comparsa. Se l'atto di riconoscimento non esiste che come introduzione a rappresentazioni di un interesse affatto speciale, lo si trascura facilmente; lo stesso accade quando serve come preludio a un atto di abitudine o d'istinto. L'impressione che suscita l'atto istintivo incontra nel cervello una disposizione o impressionabilità originaria che ha per lo meno dell'affinità con quella che prepara il riconoscimento: così agiscono il gusto e l'odore del latte sugli animali e i bambini neonati, il chiocciare della gallina, la vista di un chicco di grano o di un insetto sul pulcino appena sgusciato dall'uovo, la vista di un serpente sul giovane maschio della gru. Si può includere qui anche l'attenzione involontaria (V, *A*, 42).

---

1) I. M. Charcot, *Leçons der les maladies du système nerveux*, Parigi, 1887, vol. 3.°, lez. XIII, pag. 177 seg.

2) *Die Störungen der Sprache*, pag. 174 seg. Questi ammalati possono talvolta riconoscere, quando ricompare più volte nel testo, una parola che hanno considerato con attenzione. Binet, *Année psychologique*, 1896, pag. 602. Essi sono allora sulla via di formarsi una nuova facoltà di riconoscere.

3) Götz Martius negli *Studien* di Wundt, VI, pag. 188.

in quanto ha carattere d'istinto, suscettibile di entrare in attività subito dopo la sua comparsa; è perciò che si è avuto fino a un certo punto ragione di dire che [1]) l'istinto suppone una « memoria ereditaria » quantunque sarebbe stata più esatta l'espressione « disposizione ereditaria » : la disposizione a cogliere rapidamente l'eccitamento e a reagire ad esso, non è dovuta qui a esperienze proprie dell'individuo, ma è un'eredità delle generazioni precedenti.

44. *Rappresentazioni libere.* — Non soltanto sensazioni isolate, ma anche serie o gruppi intieri di sensazioni possono essere ripetuti e riconosciuti; si produce allora una *percezione complessa*, e in fatti quasi tutte le nostre percezioni sensitive sono tali, perchè di regola ci vengono insieme parecchie sensazioni ad un tempo. Una percezione complessa può avere per oggetto tanto una molteplicità successiva che una simultanea, e quest'ultima si presenta spesso (sebbene non dappertutto nè necessariamente) sotto la forma spaziale. Io sono capace di riconoscere una melodia (molteplicità successiva), uno stato di coscienza composto di idee e sentimenti contradditori (molteplicità simultanea), oppure una contrada sulla carta (molteplicità estensiva). Noi rimandiamo nompertanto lo studio particolareggiato della successione e dell'estensione (del tempo e dello spazio) alla seguente sezione (C); invece metteremo qui in chiaro qualcuna delle forme colle quali si effettua il passaggio della percezione (o rappresentazione implicita) alla rappresentazione libera.

Tanto che il complesso riconosciuto sia una molteplicità successiva, simultanea o estesa, la sua più facile percezione sarà quella che avverrà successivamente, cioè in modo che l'attenzione non sia diretta altro che su una parte o un elemento per volta: il passaggio al *riconoscimento mediato* si effettua per questa percezione successiva. Se io ho precedentemente percepito un tutto complesso ($A+B+C$) e incontro successivamente di nuovo $A$, l'esperienza mostra che la rappresentazione di $B$ (che chiamiamo $b$) tende a riapparire, e che vi si aggiunge l'attesa che $B$ sta per presentarsi. Se $B$ si presenta ora in realtà, avviene un riconoscimento che non è più immediato, come quello del § 43, ma preparato. A torto molti autori hanno pensato che soltanto il riconoscimento mediato è possibile [2]): senza

[1]) ROMANES, *Mental Evolution in Animals*, Londra, 1883, pag. 115, 131; PREYER, *Die Seele des Kindes*, 3.ª ed., pag. 185.

[2]) Cfr. su ciò *Ueber Wiedererkennen*, XIII, pag. 441-450; cfr. XIV, pag. 39 seg.; dove si trova una veduta complessiva sistematica sulle diverse specie di riconosci-

dubbio è una forma frequente e forse quella che maggiormente si rende evidente. Per prendere un esempio, io suppongo che il mio sguardo, contemplando la facciata di una casa, cada prima su una finestra: questa evoca la rappresentazione di un ornamento che ho visto poco tempo prima al di sopra di essa; il mio sguardo si porta in alto e scorge l'ornamento: io dico allora che riconosco la casa. Bisogna naturalmente supporre che non ho conosciuto completamente la finestra, o che simili finestre si trovino in altre facciate, mentre l'ornamento non si trovi che in una di esse. — Non sempre è necessario che io completi la percezione successiva; una volta riconosciuto distintamente il primo termine ($A$), sono spesso in grado di supplire gli altri, senza attendere che essi giungano realmente: io completo dunque $A$ con $b$ e $c$. Io scorgo per es. un oggetto rosso rotondo, dietro le foglie di un albero e dico: « ecco una mela »; soltanto il colore e la forma sono riconosciuti, ma io suppongo subito tutte le altre proprietà della mela (durezza, levigatazza, odore, ecc.) come dati; oppure, la sola finestra basta a farmi riconoscere la casa: nei casi di questo genere abbiamo la *percezione parziale* di un tutto complesso. — Se per completare $A$, mi servo di rappresentazioni diverse da quelle che convengono, in modo che $b$ e $c$ non corrispondono a nessun dato reale, ne risulta un'*illusione sensoriale*, una falsa percezione parziale; così per es. quando scambio una mela dipinta per una vera, o un frammento di nave arenata sulla spiaggia per un gruppo di persone. — Se un tutto complesso presenta alcuni elementi già conosciuti, mentre gli altri sono nuovi, possiamo provare l'illusione di averlo visto o vissuto: è una illusione della memoria, o come è stata chiamata, una *paramnesia* [1]). Essa trova spesso la sua spiegazione nel fatto che la qualità di già conosciuto si è trasferita dagli elementi particolari al tutto [2]), e

---

mento. — MEINONG, *Beiträge zur Theorie der psychischen Analyse*, *Zeitschr. f. Psychol.*, VI, pag. 374, vuol anche spiegare la qualità di già conosciuto, con un giudizio di cui sarebbe il risultato. Ciò non si accorda completamente coi casi semplici di riconoscimento: la qualità di già conosciuto può condurre a un giudizio (« io debbo aver già visto ciò ») ma è una spiegazione artificiosa vedervene il risultato.

[1]) V. un' interessante discussione su questo fenomeno nella *Revue philosophique*, 1893-1894.

[2]) Uno dei miei uditori mi descriveva un caso che manifestamente deve essere spiegato in tal modo: « Può accadermi talora parlando con altri, di provare la sensazione come se tutto mi fosse stato noto *in qualche modo* anticipatamente, come se avessi già udito tutte le risposte. Io posso restare seduto e silenzioso, ed ascoltare attentamente se un tale dirà questo, un altro quello, ecc. *e mi sembra* sempre che si risponda quello che attendevo. Ciò mi produce lo stesso effetto come se que-

che questo consiste d'altronde in una molteplicità successiva (avvenimento) o simultanea (situazione). Ma spesso vi può contribuire anche il ritmo dell'attenzione: non si fissa mai in modo continuo un' imagine sensitiva; l'attenzione è interrotta da corti intervalli, e quando torna in seguito sull'imagine, la qualità di già conosciuto potrà presentarsi, ancorchè nessuno degli elementi dati sia stato precedentemente provato.

Le rappresentazioni diventano libere soltanto quando non si fondono con le sensazioni date; la fusione sarà tanto più agevole ad evitare, quanto maggiormente gli elementi differiscono dalle sensazioni: essi appariscono allora nella coscienza come termini autonomi. La grande importanza delle *rappresentazioni libere* deriva dacchè per esse la coscienza dispone di un contenuto fino a un certo punto indipendente dalle impressioni attuali: ben a ragione si sono paragonati i nostri ricordi al sangue, che costituisce per l'organismo un alimento di cui questo può disporre anche quando non gli giunga momentaneamente alcuna sostanza nutritiva dall'esterno.

Le rappresentazioni libere possono avere rapporti molto diversi con le sensazioni e percezioni che nascono ogni momento. Talvolta è il corso delle rappresentazioni che le produce: noi ci immergiamo nei nostri ricordi e nelle nostre imaginazioni, pur continuando senza dubbio a ricevere impressioni; ma non sempre vi è riconoscimento, e può anche darsi che nessuna sensazione avvenga (cf. III, 23). — Altre volte noi perseguiamo le diverse sensazioni e percezioni; forse ciascuna di esse sveglia in noi anche rappresentazioni libere; ma non è affatto dato a queste ultime di formare un corso che si colleghi, perchè ci rivolgiamo incessantemente verso le eccitazioni nuove. Per es. in una passeggiata intrapresa per rallegrarci e riposare lo spirito, ci possiamo cullare in impressioni incoerenti e mutevoli (la luce, le nuvole, gli alberi, gli uomini) senza immergerci nelle rappresentazioni che esse suscitano. In altri casi ancora, ci

sta conversazione, questa situazione, fossero già esistite, come se suoni conosciuti risuonassero ai miei orecchi; un sentimento singolarmente velato, semi-ansioso, s'impadronisce di me: credo sognare o aver sognato, e nondimeno sono desto; poi d'un tratto tutto svanisce e non resta nulla nella mia memoria. Ciò che produce il fenomeno di ricordo è il suono delle voci, una specie di tonalità fondamentale monotona ». Il fatto che l'autore di questa confessione crede di sapere *in qualche modo* anticipatamente ciò che sarà detto, può spiegarsi soltanto perchè la qualità di già conosciuto presentata dal suono delle voci, è estesa, nel suo ricordo, al sogno svegliato, antidatato, messo prima del suono stesso delle voci. Una cosa simile è frequente nei sogni.

abbandoniamo anche maggiormente alle sensazioni immediate (con un minimo di riconoscimento), come quando ascoltiamo della musica, e cerchiamo di allontanare ogni rappresentazione, per poter ricevere ogni momento le nuove sensazioni sonore, in tutta la loro pienezza ed integrità. I musicisti rigorosi chiedono anche che non si dia alcun titolo alle composizioni musicali, affinchè non si produca alcuna serie di rappresentazioni dominanti, che possa indebolire l'effetto delle sensazioni immediate.

45. *Sensazione, percezione, e rappresentazione libera.* — Fra il corso delle rappresentazioni libere e la serie delle percezioni reali, e, ugualmente, tra i due fattori della percezione, la sensazione e la rappresentazione implicita, esiste un rapporto inverso: essi tendono ad impedirsi e sostituirsi l'un l'altro. Quanta più energia richiede uno de' fattori, tanto meno, per forza di cose, ne resta per l'altro. I due fattori e le due correnti sono presenti in ogni stato di coscienza, quantunque con intensità differente; se la loro intensità è uguale, si produce allora fra essi un' alternativa ritmica, di modo che ora prevale la sensazione, e ora la rappresentazione; esse si disputano l'attenzione; ma il loro equilibrio richiederebbe che esse possano presentarsi entrambe alla coscienza con uguale chiarezza, ciò che è impossibile, perchè, ad ogni momento, la coscienza, come il punto della visione più distinta sulla retina, si concentra su un'unica direzione. In dati momenti, noi siamo quasi interamente dominati da sensazioni e percezioni; in altri siamo immersi in noi stessi, in una riflessione e in una meditazione profonda, in cui la moltitudine delle sensazioni e percezioni svanisce davanti a un corso unico, spesso ristretto, ma ben chiaro, di rappresentazioni. La differenza fra i due fattori della percezione si manifesta nel fatto che i colori di un paesaggio ci appariscono più freschi, quando li guardiamo con la testa all'ingiù: fatto che si è spiegato con la più facile esclusione dell'atto di riconoscimento in conseguenza della posizione insolita, di modo che la coscienza, invece di cercare di spiegare le sensazioni, può essere quasi interamente occupata a raccoglierle con vivacità.

Come il rapporto fra i due corsi della coscienza e tra i due elementi della percezione differisce in tempi diversi nello stesso individuo, così differisce secondo i diversi individui: alcuni sono principalmente spinti ad abbandonarsi al giuoco delle sensazioni (quelli che hanno attitudine per la musica e per la pittura); per altri le sensazioni non hanno valore che in quanto possono essere

riconosciute e classificate (osservatori, studiosi della natura); altri finalmente vivono soprattutto in mezzo a sensazioni libere, col ricordo, l'imaginazione, o l'idea astratta.

La natura complessa della percezione ci aiuta molto a determinare il rapporto che esiste tra la percezione sensitiva e l'idea. Siccome la *percezione* riposa su un processo a cui prende gran parte la *somiglianza* della nuova eccitazione con una anteriore, si può considerarla come una funzione del pensiero, con la quale ci appropriamo di ciò che è dato nella sensazione, e incorporiamo questa ultima al contenuto della nostra coscienza. Se dunque una funzione del pensiero si manifesta nella percezione sensitiva, è chiaro che la percezione e l'idea non possono essere due funzioni affatto differenti della coscienza; non vi sono percezioni sensitive assolutamente passive: tutto quanto è ricevuto nella coscienza è ben presto elaborato conformemente alle sue leggi.

**46.** *Come le rappresentazioni libere si dividono dalle percezioni.* — La questione se la differenza tra la sensazione e la rappresentazione è quantitativa o qualitativa, ha suscitato un conflitto fra gli psicologi. HUME [1]) stabilì come principio che la differenza era puramente quantitativa, e da questo principio partiamo noi stessi nelle precedenti edizioni di quest'opera. Ai nostri giorni, parecchi psicologi eminenti [2]) hanno sostenuto che la differenza era soltanto di qualità; nondimeno io credo che un più maturo esame ci condurrà a mantenere la teoria di HUME. La soluzione di tale questione sarà differente, a secondo che si considererà una sensazione unica, per quanto è possibile isolata, o che si terrà presente che le sensazioni si presentano sempre insieme in parecchie. Nel primo caso non potrebbe ragionevolmente trattarsi che di una differenza quantitativa, sotto il rapporto della integrità, della chiarezza, dell'esattezza e della durata; ma se si bada che ogni eccitamento sensoriale, non solo provoca una sensazione nel senso interessato, ma influenza anche lo stato generale dell'organo, produce in una parte più o meno considerevole dell'organismo modificazioni della nutrizione e della circolazione, suscita movimenti e forse un'attenzione spontanea, si vede che ogni sensazione è accompagnata da sensazioni vitali e

---

[1]) *Traité de la nature humaine*, trad. RENOUVIER e PILLON, I, 1, 1.

[2]) JAMES WARD, *Psychology* (*Encycl. Brit.*, 9.ª ed.); FLOURNOY, *Des phénomènes de synopsie*, Parigi-Ginevra, 1893, pag. 11 seg.; FR. IODL, *Lehrbuch der Physiologie*, 1896, pag. 450, 460.

cenestesiche: ora se la sensazione considerata è riprodotta, è necessario che lo siano altresì queste sensazioni accessorie: e perciò — astrazione fatta dalla differenza d'intensità, nettezza ed esattezza — la rappresentazione libera potrà avere un' impronta differente dalla sensazione: essa avrà qualcosa di attenuato o di etereo, che la sensazione accompagnata da altri elementi non presenta. Così si spiega che, nella maggior parte dei casi, gli uomini non sanno con certezza immediata se si tratta di una sensazione o di una rappresentazione; nondimeno HUME ha sempre ragione; perchè la differenza è condizionata da elementi che agiscono di concerto con la sensazione particolare, ma non soltanto da essi. Quando le rappresentazioni divengono vivissime, in modo da avvicinarsi alle allucinazioni (V, 42, *a*) vi si aggiungono sensazioni vitali e cenestesiche somiglianti a quelle che accompagnano le sensazioni ordinarie, e in questo caso saranno considerate come espressione di una qualche realtà.

Quanto più le rappresentazioni sono strettamente associate a sensazioni e immediatamente prodotte da esse, tanto più (similmente a quello che accade nella percezione parziale, l'illusione sensoriale e la paramnesia) prendono vita e aspetto di sensazioni, e vi sono delle ragioni per credere che sia così principalmente per le rappresentazioni libere che nascono prime: così, anche quando sono realmente libere, esse appariranno con un aspetto di realtà che non si addice loro. Per lo meno, la coscienza non saprebbe distinguere fin da principio in che consiste la differenza (qualitativa o quantitativa) fra la sensazione e la rappresentazione; è l'esperienza che deve insegnare come soltanto la sensazione significa qualche cosa di realmente dato, mentre la rappresentazione non è necessariamente in rapporto con la realtà. Ma non soltanto gli eccitamenti esterni obbligano l'essere vivente a fare tale esperienza: dentro di esso si agita un bisogno di movimento che lo spinge a far subire alle sue rappresentazioni la prova dell'esperienza.

Nelle pagine precedenti (I, 4; IV, 32; V, A, 41) abbiamo già più volte parlato di un impulso irreflessivo al movimento, impulso al quale basta un infimo eccitamento per metter capo all'azione. Questo impulso non può spiegarsi se non perchè la vita s'inizia con una sovrabbondanza di energia, e tende ad espandersi e svolgersi, senza attendere che eccitamenti particolarmente forti e penetranti le vengano dall'esterno. Ciò è forse necessario per superare le resistenze che la vita incontra continuamente; quest'impulso motore agisce negl' istinti con una forza e una imperiosità tali che non resta

tempo per far distinzione fra gli eccitamenti. L'istinto manca di critica, e così induce spesso in errore: avviene talvolta che le api e le vespe accorrano ai fiori di una tappezzeria; gl'insetti depositano le loro uova sulla stapelia, perchè tramanda odore di cadavere. Gli istinti di incubazione o di succiamento entrano spesso in azione negli animali, quali che siano le uova o i piccoli che loro si confidano; è così che si è condotta una gallina a coprire accuratamente sotto le sue ali delle piccole donnole, e si è vista una gatta allattare dei topolini [1]); i bambini portano tutto ciò che possono afferrare alla bocca, e lo succhiano. La stessa causa che produce questa confusione tra le sensazioni potrà anche far sì che rappresentazioni vengano confuse con sensazioni: il forte impulso motore è impaziente e porta con sè un'insita fretta che prende per moneta contante ogni rappresentazione che sorge: anche allorquando non le si attribuisce alcun valore obbiettivo attuale, essa susciterà nondimeno una *attesa*, come prova il fatto che vi si conformano gli atti: questa attesa sarà la prima forma sotto la quale si manifesteranno le rappresentazioni libere. Ma lo stesso impulso motore che fa così significare alla rappresentazione qualche cosa di atteso, orientandoci per così dire in questo senso, spingerà anche a sottomettere l'attesa alla prova, ed eventualmente a farle subire delle correzioni: esso spinge infatti all' azione come se la rappresentazione o l'attesa avessero un valore obbiettivo, e se ne risulterà una delusione, la coscienza comincerà a rendersi conto della differenza che divide il possibile dal reale; la fretta originaria si arresta, le rappresentazioni libere arrivano pian piano ad opporsi nettamente alle sensazioni e alle percezioni: esse prendono l'aspetto di una cosa che non possiede alcun valore pratico diretto, e perdono in parte la tendenza motrice che avevano dapprincipio e colla quale era in così stretto legame il loro aspetto di realtà.

Se per memoria non s'intende soltanto la facoltà di riprodurre e di riconoscere gli elementi psichici, ma anche *quella di acquistare coscienza che l'elemento riprodotto è stato provato in un tempo passato*, essa si sviluppa posteriormente all'attesa. L' attesa consiste nel confidare interamente, fin dal principio, su tutte le rappresentazioni che si presentano, senza fare distinzione fra il posssibile ed il reale; da principio noi attribuiamo alle nostre rappresentazioni un valore pratico per il presente o per un avvenire molto prossimo, e soltanto in

---

[1]) Cf. ROMANES, *Mental Evolution in Animals*, Londra, 1883, p. 167 seg. 218.

forza dell' esperienza ci rendiamo conto che il loro contenuto è qualche cosa del tutto passata. Quando le rappresentazioni libere hanno perduto il loro carattere di realtà, svaniscono facilmente per questo fatto stesso: è necessario un certo sviluppo mentale per conservare delle rappresentazioni e fermarsi su di esse quando non potranno più essere percezioni.

Gli esempi di cui ci siamo finora serviti sono tolti dagli stati primitivi ed elementari; ma è facile scorgere che lo stesso processo si ripete, tutte le volte che l'esperienza esercita la sua critica sulle nostre opinioni e sulle nostre speranze affrettate e preconcette. Questa è una prova che ogni tentativo teorico e pratico deve poter sopportare; dal processo che abbiamo descritto or ora è nato il metodo sperimentale delle scienze: ogni esperimento, in fatti, consiste nel prendere le conseguenze di alcune ipotesi e di provarle con questo mezzo, e la vita ci obbliga a fare esperimenti di tal genere fin dal primo momento. Il gran bisogno che prova il bambino di muoversi, lo conduce a fare dell'esperienze agendo immediatamente in conformità di ogni sensazione o rappresentazione ricevuta, tirandone così le conseguenze pratiche.

Per dare alla coscienza la sua completa chiarezza, manca ancora un fattore. Noi abbiamo fatto distinzione fra la memoria elementare, la memoria implicita e la memoria libera, e abbiamo tentato di mostrare come quest'ultima arriva a liberarsi dalla percezione e dall'attesa; ma a questa memoria libera può ancora benissimo allearsi il sentimento preciso che la rappresentazione libera ha la sua origine in un tempo anteriore, e spesso è possibile riferirla espressamente a un punto determinato della serie temporale. Naturalmente occorre perciò che si sia sviluppata una certa idea del tempo (cf. V, C). Questa attribuzione dei ricordi a determinati momenti del tempo passato può avvenire in maniera sia immediata ed istantanea che mediata, cioè tanto utilizzando spontaneamente certi avvenimenti spiccati, che sono per noi dei mezzi o punti di ritrovo, come per un faticoso ragionamento [1]). Questo *rapporto determinato della rappresentazione a un punto determinato del tempo* costituisce una capitale differenza fra la memoria e l' *imaginazione libera*. L' imaginazione modifica i rapporti e le combinazioni delle rappresentazioni, e produce disposizioni ordinate e raggruppamenti nuovi, mentre la memoria propriamente detta segue passo passo la serie delle percezioni

---

[1]) V. al proposito: RIBOT, *Les maladies de la mémoire*. Parigi, 1881; N. VASCHIDE, *Sur la localisation des souvenirs* (*Année psychologique*, III, p. 198-224).

reali. Nella memoria, fin tanto che essa si oppone all'imaginazione combinatrice, il riconoscimento e la percezione intervengono in mezzo alle rappresentazioni libere. Io posso *riconoscere* (*percepire*) *una rappresentazione libera*, tanto bene quanto una sensazione; quando l'imaginazione si abbandona a sè, possono prodursi rappresentazioni libere che non siamo in grado di riconoscere nè di riferire a esperienze determinate; talvolta anche rappresentazioni nate dall'esperienza, ma di cui si è dimenticata la primitiva origine, possono apparirsi estranee. Il riconoscimento di una rappresentazione significa che anteriormente si è già avuta questa rappresentazione allo stato libero, o la sensazione corrispondente.

47. *Unità formale e reale della coscienza.* — Già nelle prime sezioni dei nostri studi (I, 4 e II, 14) abbiamo trovato nell'intima unità, senza analogia nella sfera delle nostre esperienze, che ne collega i diversi elementi, una manifestazione tipica della natura della coscienza. Questa unità che comprende e mantiene insieme le diverse sensazioni e rappresentazioni, e rende possibile la loro reciproca azione, contiene il germe dell'*idea dell'io*. Quest'ultima ha dunque una base tanto profonda quanto può averla una idea psicologica qualsiasi, poichè esprime la forma e la condizione fondamentale della vita cosciente: le difficoltà che vi si sono trovate provengono, in gran parte, dall'aver voluto scorgere nell'io qualche cosa di assolutamente semplice, cioè che potrebbe esser data in uno stato definito, in una sensazione o una rappresentazione determinate. Le nostre più semplici rappresentazioni sono pure riproduzioni di sensazioni isolate; ma l'idea dell'io non potrebbe essere qualche cosa di altrettanto semplice, se per io bisogna intendere ciò che accade nella nostra intera coscienza, e non soltanto in uno degli elementi isolati che ne formano il contenuto; e se l'idea dell'io non può essere la rappresentazione di una sensazione isolata, le idee delle quali il contenuto sembra risultare in un grado speciale dalla sintesi, dalla forza unificatrice della coscienza, non possono esserlo maggiormente. Noi possiamo qui dimenticare che le sensazioni che chiamiamo semplici portano anch'esse l'impronta di un aggruppamento, nel più largo senso della parola (v. V, A), e limitarci ai casi in cui questo carattere risalta con particolare evidenza: tali sono le rappresentazioni imaginative che abbiamo testè citato (46, fine) e sulle quali ritorneremo (v. 54); poi quelle di melodia, di movimento, di spazio e di tempo, di somiglianza e differenza (v. II, 14, V, A, 41), tutte le rappresentazioni che portano con sè totalità

e rapporti. Dimostrare particolarmente che ogni rappresentazione di questa specie è tutt'altra cosa e più delle riproduzioni di sensazioni singole o di gruppi di tali sensazioni, ci trascinerebbe troppo lontano; limitiamoci qui alla più importante: quella dell' io.

La filosofia empirica inglese per prima (con l'*Essai sur l'entendement humain* di JOHN LOCKE, 1690) stabilì come principio che tutte le nostre rappresentazioni sono semplici riproduzioni, e su questo principio HUME fondò la critica di alcune delle più importanti nostre rappresentazioni: il suo studio sull'idea dell'io è ancor oggi istruttivo, e noi lo prenderemo come punto di partenza.

Se si parte dalla supposizione che ciò che si dice propriamente l'io, deve apparire nella coscienza come un elemento particolare che si oppone ad altri elementi, non fa meraviglia che lo si cerchi invano. Volendo dimostrare che l'idea dell'io si oppone all'esperienza, HUME si esprime così: « Se una impressione dà origine all'idea dell'io, essa deve continuarsi invariabilmente la stessa per tutto il corso della vita, poichè così si suppone che l'io esista. Ma impressioni costanti ed invariabili non ne esistono: il dolore e il piacere, la tristezza e la gioia, gli affetti e le sensazioni si succedono fra loro e non esistono mai tutti contemporaneamente: l'idea dell'io non può dunque venir derivata nè dall'una nè dall'altra di queste sensazioni, e per conseguenza non esiste.... Per me, quando penetro nel più intimo di ciò che io chiamo *me stesso*, cado sempre su una percezione [1]) particolare o sull'altra: percezione di caldo o di freddo, di luce o di oscurità, d'amore e di odio, di sofferenze o di piacere; io non posso mai giungere a cogliere *me stesso* senza una percezione, nè posso mai osservare altro che la percezione » [2]). In questo HUME ha perfettamente ragione, ma non segue la giusta via: la vera natura dell'io si manifesta nel nesso delle sensazioni, rappresentazioni e sentimenti, come nelle forme che riveste e nelle leggi che regolano questo nesso, e per conseguenza nella comparazione, nella riunione e nella combinazione dei dati simultanei o successivi, dalle forme affatto elementari di queste funzioni fino alle più elevate e distinte che esse son capaci di assumere. HUME non può vedere la foresta, collocandosi a' piedi degli alberi; la sua polemica è giusta rispetto alla concezione

---

[1]) L'espressione di cui si serve HUME qui « percezione » designa per lui tanto la sensazione « impressione » che la rappresentazione « idea ».

[2]) *Traité de la Nature humaine*, vol. I, parte IV, sez. 6, pag. 350 della traduzion RENOUVIER et PILLON.

spiritualistica, che fa dell' « anima » una sostanza particolare, nascosta dietro gli elementi coscienti; ma egli pecca contro l'esperienza psicologica propriamente detta, quando aggiunge scherzosamente [1]: « Lasciando da parte qualche metafisico, posso arrischiarmi ad affermare pel resto degli uomini, che essi non sono altro che assembramenti o collezioni di differenti percezioni che si succedono con rapidità inconcepibile e sono in un perpetuo stato di flusso e di movimento ». Egli trascura il legame interno di questi elementi, che permette loro per l'appunto di essere gli elementi di una sola e medesima coscienza, e non di parecchie; e nondimeno doveva naturalmente essere indotto a proporsi questo quesito: che cosa è che mantiene insieme gli elementi della coscienza, e li riunisce in un « fascio »? Occorre pertanto che vi sia una forza di coesione, ma in HUME essa scompare completamente davanti ai termini isolati: egli giungeva perfino ad attribuire a questi ultimi un'esistenza indipendente o sostanziale; per conseguenza la presenza di un « nesso » fra le « percezioni », quando ciascuna di esse gode di un'esistenza che basta a se stessa, restava per lui un problema insolubile. « In quanto a me, confesso la difficoltà troppo forte pel mio intelletto » è la conclusione di HUME nel passo da noi citato. È infatti certissimo che, se si comincia col ritenere gli elementi della coscienza come assolutamente indipendenti, è impossibile stabilire in seguito una congiunzione fra essi.

Egualmente, la supposizione da cui parte HUME, nella sua critica, cioè che l'io debba apparire come un elemento singolo della coscienza, è *contraddittoria.* Se l'io è identico a qualche elemento *particolare* della coscienza (sensazione, percezione o sentimento) — anche supposto costante — bisogna ammettere che tutti gli *altri*, sensazioni, rappresentazioni o sentimenti, dal momento che non possono fondersi completamente con l'elemento costante, cadono al di fuori dell'io; e allora, come va che noi li *abbiamo?* È indispensabile che l'io racchiuda tutto ciò che è nella coscienza: per conseguenza nè un sentimento durevole, nè una massa di rappresentazioni dominanti potrebbero esaurirne il contenuto. L'io deve esistere tanto nei sentimenti deboli che nei forti, nelle rappresentazioni che arrivano soltanto alla superficie della coscienza, come in quelle che si organizzano al centro. È appunto l'io — in quanto è espressione dell'unità della coscienza — che rende possibile un'a-

[1]) Op. e loc. cit., pag. 331.

zione reciproca fra i sentimenti forti e i deboli, tra le rappresentazioni centrali e le periferiche. Noi facciamo una distinzione — spesso un po' farisaica — tra il nostro « vero io » e le nostre idee o sentimenti accidentali, momentanei e passeggeri: dal punto di vista psicologico, l'io comprende tutto questo.

Dobbiamo convenire che l'idea dell'io non può basarsi su una sensazione isolata, ma deve essere *conclusa* dalla natura e dalle condizioni generali della coscienza. Ciò risulta necessariamente dal fatto che essa si fonda su un'attività sempre continuata e ripetuta (finchè dura la vita cosciente); sull'attività sintetica che ogni coscienza suppone: ogni stato particolare ci presenta uno dei suoi prodotti, ma non essa medesima. Se noi scopriamo l'attività, ciò avviene per il fatto stesso che manteniamo insieme una pluralità di stati e concepiamo gli stati anteriori come i loro effetti; è ciò che ci spiega perchè *non possiamo mai prendere pienamente coscienza di noi stessi;* perchè lo stato durante il quale pensiamo il nostro io ha precisamente per condizione la sintesi, la coscienza di sè, come qualunque altro, non essendo possibile senza di essa. La sintesi, l'unità intima di noi stessi, si nasconde costantemente a noi, per quanto profondamente cerchiamo di penetrare nella nostra esperienza; essa è la condizione incessantemente supposta.

Dobbiamo ancora convenire che l'unità, la sintesi, non è assoluta, ma sempre *relativa* e *in conflitto;* ciò che si vede, e non nel minimo grado, all'inizio della vita cosciente, dove sensazioni e desideri assolutamente sparsi e isolati sembrano presentarsi senza intimo legame e senza unità. Alcuni scienziati hanno espresso anche l'opinione che l'unità della coscienza non debba esistere fin dall'inizio: la vita psichica comincerebbe allora con sensazioni sporadiche o indipendenti, che verrebbero unite e collegate fra loro soltanto a poco a poco [1]; ovvero, ancora, si attribuiscono al bambino parecchi *io* diversi (un io cerebrale, un io spinale, e, inoltre, un io per ogni centro sensoriale) che si fonderebbero più tardi insieme [2]. È impossibile mettere maggiormente in rilievo il carattere sporadico della coscienza primitiva; ma non si potrebbe dare alcun senso a questa espressione: due *io* che si fondono o che crescono insieme. Nelle concezioni di questo genere si poggia piuttosto su analogie fisiche o fisiologiche: due cumuli di sabbia possono con la loro riunione formarne *un terzo*, due cellule organiche possono anastomizzarsi in

---

1) VIERORDT, *Physiologie des Kindesalters*, pag. 157, 169.
2) PREYER, *Die Seele des Kindes*, 3.ª ed. pag. 464 seg.

modo da formarne *una* nuova. Per contro la fusione o l'unione di due *io* o coscienze in *un* io è un'assurdità psicologica: la sintesi cosciente non può nascere dalla sola associazione di parti separate; appunto in questo la connessione mentale differisce dalla connessione materiale, ed è anche perciò che l'origine della vita cosciente è un problema così grave. Come vedremo subito, il carattere sporadico di questa vita non comparisce soltanto al suo inizio, ma anche ulteriormente, nelle crisi e nei periodi di transizione; ciò non scuote tuttavia l'idea dell'io concepito come una sintesi, ma mostra soltanto che esiste una forza che deve vincere delle resistenze e lottare per la sua conservazione.

In fin dei conti, HUME non ha dunque completamente torto di invocare un elemento costante per fondare la rappresentazione dell'io. In effetti l'unità, che si rivela nel ricordo e nella sintesi, è per se stessa puramente *formale*: essa è la condizione di *ogni* coscienza, ma ciascuna coscienza individuale ha, inoltre, una unità *reale*. La forma della coscienza è comune a tutti gli esseri coscienti; la *natura particolare dell'individuo* consiste (lasciando da parte il *grado d'energia* col quale la sintesi agisce) nel *contenuto* determinato che l'unità formale racchiude. Questo contenuto non può variare ogni momento: bisogna che vi sia un insieme fisso e dominatore delle sensazioni, rappresentazioni, sentimenti, ecc., nei quali e per i quali l'individuo possa *riconoscersi* immediatamente; essi non hanno bisogno di riempire completamente ogni momento della vita, visto che possono ricomparire sempre di nuovo, grazie alla costante presenza delle disposizioni, dell'energia potenziale (cf. 1); la concatenazione non può, dal punto di vista psichico più che dal fisico, conservarsi altrimenti che con la mediazione di stati virtuali. Nè vi è maggior bisogno che siano gli stessi elementi che si mantengono durante tutta la vita: ogni periodo può avere il suo contenuto centrale particolare. Il sentimento e la volontà hanno qui una parte più considerevole della conoscenza: il sentimento vitale (sentimento piacevole o spiacevole, collegato alle sensazioni vitali v. I, 4; IV, 35, *e*), si compone d'impressioni, per la maggior parte molto vaghe, ma che non di meno danno in ogni momento l'impronta e la tinta al contenuto psichico: esso forma così uno sfondo spesso trascurato, ma che non è perciò meno importante, poichè esercita sulla coscienza che abbiamo del nostro *io reale* un'influenza più considerevole di qualunque rappresentazione o idea. Una disposizione originaria o acquisita per una certa specie di sentimento vitale (per es. del sentimento di piacere o di dolore) è quello-

che noi chiamiamo *temperamento.* Il nostro io si afferma sotto una forma più completa e più energica nelle nostre tendenze maggiori, nei nostri desiderii e nei nostri affetti; ma il mezzo col quale otteniamo soprattutto una coscienza distinta di noi stessi, sono le sensazioni cenestesiche, ed in genere tutti gli stati interni che ci appariscono come cause di cambiamenti operati sia nel mondo esterno che in noi, e nei quali, per questa ragione, crediamo sentire la nostra propria attività. Nessuna vera personalità si sviluppa senza una concentrazione dei sentimenti e della volontà: un uomo che non ha in sè un nucleo centrale, ma che passa senza posa da una cosa all'altra per cercare il nuovo, non ha nè il tempo nè la forza necessaria per raccogliersi o essere se stesso. Conoscersi vuol dire *riconoscersi*, e ciò suppone che vi siano nella coscienza elementi che ritornano continuamente. Questo nucleo centrale, che, per opposizione agli elementi più variabili della superficie, possiede una certa stabilità, quantunque non si manifesti assolutamente senza interruzione, forma ciò che si può chiamare il nostro io reale. L'io reale coincide essenzialmente in principio col temperamento; quando non è soltanto il sentimento vitale, ma anche lo sviluppo superiore della vita affettiva e volitiva che determina la natura dell'io reale, noi lo chiamiamo *carattere* [1]). — L'idea dell'io, se si prende l'io in questo senso, è una riproduzione non di un solo elemento nè di un semplice gruppo, ma di un nucleo che si è formato nella coscienza in seguito ad un accrescimento e ad un lavoro cosciente ed incosciente.

Fra unità formale e reale della coscienza esiste un' azione reciproca: l'unità reale non potrebbe sussistere senza la formale, perchè suppone riproduzione e riconoscimento; ma ciò che noi vogliamo soprattutto far rilevare qui è che *l'unità formale non può sussistere che fino ad un certo grado senza l'unità reale:* la forma s'infrange quando il suo contenuto presenta opposizioni troppo grandi. Nei periodi di fermentazione e di transizione, si formano, anche allo stato normale, opposizioni e mutamenti improvvisi, che rendono l'individuo estraneo a se stesso e minacciano di infrangerne l'unità: così all'approssimarsi della pubertà sorgono un sentimento vitale, aspirazioni e desideri affatto nuovi; l'individuo si sente trasportato

---

1) Se si volesse fare una distinzione fra le espressioni *spirito* e *anima*, si potrebbe intendere per spirito la sintesi (l'io formale) e con la parola anima (usata così nel senso più stretto) il temperamento e il carattere (l'io reale). La *personalità* comprende l'uno e l'altro.

al di là di se stesso; egli non si comprende più: questa disposizione inquieta e questo slancio ardito dell'immaginazione lo rendono estraneo a se stesso. La maturità dello spirito, specialmente nelle nature profonde, risulta di una fermentazione analoga: diverse ispirazioni, idee e appetiti si agitano in una specie di caos; lo sviluppo della mente comincia spesso in punti sparsi qua e là, come la formazione delle ossa; soltanto a poco a poco si trionfa di questa sporadicità, ed il trionfo non è mai completo. Ma il solo fatto che la divisione, la fermentazione e la fluttuazione interne sono *sentite*, attesta che vi è un'unità che comprende gli elementi sparsi e discordanti, ed è soltanto perchè un solo e medesimo io si ritrova sotto tutte le opposizioni, che il loro reciproco rapporto può divenire cosciente, e quanto più forte è l'unità formale (la sintesi), tanto più possono essere forti le opposizioni che essa comprenderà senza spezzarsi.

Anche quando gli elementi centrali, invece di restare gli stessi durante tutta la vita, differiscono secondo le diverse tappe dell'evoluzione mentale, l'unità formale può restare intatta, purchè il passaggio da una di queste tappe all'altra sia *continuo* e *motivato*. Una rivoluzione mentale non infrange l'unità dell'io quando essa è (come la maggior parte delle rivoluzioni) il risultato di un lungo lavoro nascosto. Quando noi riportiamo lo sguardo sulla nostra vita passata, osserviamo in questa io reali differenti, di cui spesso l'unità e la connessione possono essere difficili a trovare; ma vi si riesce tanto più facilmente quanto più la memoria è in grado di evocare le transizioni che li spiegano. Soltanto grazie al rapporto di causalità che unisce fra loro i nostri differenti stati, noi possiamo restare convinti allora della nostra personalità, mentre il riconoscimento dell'io durante un solo e medesimo periodo della vita può avvenire in modo affatto immediato, senza il soccorso di ragionamento nè di ricostruzione.

Al contrario, quanto meno le transizioni ci sembrano motivate e meno uno stato può renderci intelligibile il passaggio al seguente, tanto più ci avviciniamo ai casi anormali e patologici: sopravviene *una dissoluzione dell'io reale, che finisce per indurre una dissoluzione dell'unità formale e, per ciò stesso, dell'intera coscienza.*

Ogni cambiamento radicale negli elementi della coscienza produce un turbamento di questo genere, provocando nell'individuo una grande difficoltà a riconoscersi. I disturbi organici sopra tutto agiscono molto attivamente modificando profondamente il sentimento vitale. Quando p. es. un indebolimento nervoso produce (per mezzo

dei nervi vasomotori) una contrazione dei piccoli vasi sanguigni, ne risulta una difettosa nutrizione dei tessuti, prostrazione e sonnolenza, un indebolimento e delle anomalie nel tatto e nel senso della resistenza, talvolta anche un indebolimento della vista e dell'udito. Il sentimento generale che l'individuo ha della propria esistenza fisica è divenuto tutt'altro, senza che egli possa spiegarsi questo cambiamento: anche gli oggetti che può prendere e palpare gli sembrano bizzarri. Non c'è da meravigliarsi dopo ciò, se egli si sente divenuto estraneo a se stesso, se mette in dubbio la propria esistenza, crede di essere divenuto un altro, o si immagina di essere scisso in due esseri distinti, di cui uno fa per rispetto all'altro la parte di spettatore [1]). Le malattie mentali cominciano spesso con questo sentimento che fa apparire estraneo il proprio io, cioè col sentimento di un'opposizione fra l'io reale nuovo e l'antico. Talvolta il malato, nelle fasi inoltrate della malattia, immagina che il suo io (« la persona di me stesso ») sia morto, o vaga alla ricerca di « se stesso ». Nondimeno qui la memoria stabilisce ancora un passaggio fra lo stato anteriore e quello presente: senza ciò l'individuo non potrebbe sentirsi estraneo a se stesso e sostenere che è divenuto un altro, tutte cose che suppongono che egli si ricordi dello stato precedente e lo paragoni al presente. Altri casi mostrano che io diversi possono formarsi di botto, con una certa indipendenza l'uno dall'altro e senza essere collegati fra loro dalla memoria. Nei soggetti suggestionabili con l'ipnotismo, di cui l'attenzione è esclusivamente occupata da ciò che si è loro detto o comandato, si rileva un' interruzione intermittente della continuità della memoria come di tutte le altre loro esperienze: essi cadono così in uno stato passivo, durante il quale colui da cui viene la suggestione può esercitare un ascendente considerevole sulle loro rappresentazioni e sulle loro azioni [2]). Per potere agire e giudicare da sè bisogna, infatti, ricordarsi. I soggetti in istato ipnotico sono specialmente suscettibili di essere così suggestionati; e una delle proprietà fondamentali dello stato ipnotico è il restringimento del campo della coscienza, da cui risulta che i ricordi e le rappresentazioni dello stato di veglia perdono la loro influenza pratica, sebbene non sempre spariscono com-

---

[1]) Questa malattia (di cui il primo studio esatto è dovuto a KRISHABER) è ben descritta da RIBOT, *Les maladies de la personnalité*, Parigi, 1885, p. 102 seg.

[2]) CH. RICHET (*Le somnambulisme provoqué*, nell'opera *L'homme et l'intelligence*, Parigi, 1884, p. 236, 259) ha mostrato chiaramente il legame che esiste fra la suggestibilità e la soppressione della memoria (amnesia).

pletamente [1]). Ciò che si produce momentaneamente e transitoriamente nella suggestione e nell'ipnosi, può benissimo ripetersi a certi intervalli nei casi patologici. — Nella malattia chiamata *follia circolare*, follia a doppia forma, lo stato del malato si alterna tra due fasi differenti, una calma, passiva, depressa e come coagulata (stato melanconico), l'altra, vivace, attiva, gaia ed esuberante (stato maniaco); lo slancio delle idee è tanto accentuato in quest'ultimo stato, quanto lo è il loro arresto nel primo. « Quando si osserva uno di tali ammalati nelle due differenti fasi della sua malattia, non si può spesso sottrarsi all'impressione che si avrebbe avendo dinnanzi, nei due diversi periodi, due individui del tutto differenti » [2]). Negl'isterici si possono chiaramente constatare *due coscienze successive*: due stati si seguono, e in ciascuno di essi l'individuo sembra un altro: caratteri, ricordi, conoscenze, umore, tutto cambia. Talvolta il soggetto può avere coscienza della differenza fra lo stato « antico » e il « nuovo »: in altri casi, nei quali questa coscienza non esiste, oscuri ricordi di uno stato possono tuttavia agire sull'altro: così una signora, che, avendo corso pericolo di annegare, aveva periodicamente degli attacchi nervosi, in seguito ai quali perdeva parecchi sensi, la parola e ogni ricordo chiaro, cadeva sempre in uno stato di agitazione estrema davanti alla vista dell'acqua, anche semplicemente dipinta in un quadro. Si è potuto constatare, in un unico soggetto, non soltanto una doppia coscienza, ma tre e anche cinque diverse coscienze alternanti: ognuna aveva i suoi ricordi particolari, e soltanto in qualche caso, e rispetto ad alcuni stati, vi erano ricordi comuni. — Si son potute constatare ugualmente *due coscienze simultanee*, ciò che è ancora più sorprendente: per istigazione di altra persona, il soggetto esprime con segni o con la scrittura, o esegue, purchè si abbia avuto cura di assorbire altrove la sua attenzione, cose che la sua coscienza normale ignora o ricusa di fare. Si sa che un soggetto esegue spesso a ora fissa, un comando ricevuto in istato di ipnotismo, e obliato di poi; ora si è potuto dimostrare in diversi casi che l'esecuzione di un tale ordine (suggestione ipnotica) proveniva, indubbiamente, non dalla normale coscienza del soggetto, ma da una « sub-coscienza » che rispondeva in iscritto a tutte le domande rivolte al soggetto, sottovoce, da una persona collocata dietro di lui, mentre la coscienza

---

1) PIERRE JANET, *L'automatisme psychologique*, Parigi, 1889, p. 73, 198.

2) FR. LANGE, *I principali gruppi di malattie mentali* (in danese), Copenaghen, 1894, p. 184-190.

normale era interamente occupata altrove, p. es. in una conversazione. Spesso la « sub-coscienza » critica gli atti della « coscienza normale » senza che questa ne abbia il minimo sospetto. Vi è in questi casi una disgregazione della vita cosciente: non solo si forma un nuovo io reale che coesiste con l'antico, ma ciascuno dei due io ha la sua sintesi, in modo che la nuova comprende l'antica, ma non viceversa; spesso domina un altro senso, regna un'altra tonalità affettiva nell'uno e nell'altro: non è dunque strano che la personalità secondaria (sub-coscienza) preferisca talvolta avere un nome speciale per non confondersi con « l'altro » [1]).

Per quanto questi fenomeni siano strani e anormali, non mancano nella vita normale fatti che li ricordano più o meno da vicino. Ogni distrazione, ogni più forte concentrazione dell'attenzione, ogni suscettibilità per rispetto a influenze esterne maggiori dell'ordinario, ha qualche analogia con essi: il caso seguente, fra gli altri, ricorda benissimo ciò che avviene nelle suggestioni post-ipnotiche. Stando seduto al tavolino, intento a scrivere, mi viene l'idea di verificare qualche cosa in un libro, collocato su uno scaffale all'altro capo della camera, nondimeno continuo a scrivere, e m'immergo maggiormente nel mio soggetto. Poco dopo, mi alzo e vado allo scaffale, senza sapere, nel primo momento, che cosa sono andato a fare colà, finchè la riflessione mi riconduce a ciò che volevo verificare: nell'intervallo passato fra l'idea e la sua esecuzione, la prima si è continuata incoscientemente, ed è passata involontariamente all'altra, prima che la coscienza normale se la sia ricordata (cf. III, 23, 27). Tuttavia i casi tolti dalla vita normale [2]) non sono che pallide approssimazioni della doppia coscienza propriamente detta. Questa, a sua volta, non è che un'approssimazione della dissoluzione quasi totale della reale unità della coscienza che può prodursi in una malattia mentale progredita (cf. II, 13).

L'enigma non è, come Hume riteneva, l'unità e la coesione della

---

1) Questi fenomeni si trovano descritti minutamente e notevolmente analizzati nell'*Automatisme psychologique* di P. Janet, p. 84 seg., 223 seg.; 316 seg. L'espressione « sub-coscienza » sembra esatta, perchè l'opinione che considera le azioni della « personalità secondaria » come eseguite con coscienza è fondata su ragioni buone (cf. I, 6), migliori a dire il vero di quelle dell'opinione che attribuisce la coscienza alla « personalità primaria » (la più circoscritta delle due). Cf. Binet, *Alterations de la personnalité*, Parigi, 1892, p. 88, 315 e i rilievi dello stesso autore nell'*Anneé psychologique*, III, p. 643, 647.

2) Si è constatata la possibilità di provocare anche con l'esercizio, in soggetti normali, atti che sembrano loro eseguiti da altri, *Année psychol.*, III, p. 643-647.

coscienza, ma al contrario, il suo disgregamento in sintesi o io più o meno indipendenti. Nondimeno il problema contenuto nella formazione di queste sintesi indipendenti è in realtà lo stesso di quello che racchiude la prima apparizione della coscienza: soltanto HUME non si è avveduto che nessuna sensazione, rappresentazione, ecc., esiste altrimenti che come elemento di una sintesi di questo genere.

48. *Conservazione delle rappresentazioni.* — Sotto la loro più semplice forma, le rappresentazioni sono sensazioni riprodotte o evocate di nuovo; ma è evidente chę noi distinguiamo una rappresenzione da una sensazione continuata. Vi è dunque *un intervallo fra la sensazione originale e la rappresentazione nella quale essa viene rinnovata,* e si tratta di sapere *da dove vengono* le rappresentazioni: sorgono da un nulla psicologico, o hanno un' esistenza al disotto della soglia della coscienza? Sappiamo già con quali ipotesi si possa rispondere a questa domanda, rinferendola al problema generale del rapporto fra l'incosciente e il cosciente (v. III). Non possiamo fare a meno di ammettere, per le rappresentazioni di cui abbiamo avuto le corrispondenti sensazioni, una più stretta relazione con la nostra coscienza, che non per quelle di cui le sensazioni rispettive non sono mai comparse; inoltre le rappresentazioni che ricompaiono hanno la proprietà di poter subire delle modifiche, e di disporsi o fondersi in aggruppamenti nuovi. La conservazione delle rappresentazioni, quando esse non sono sempre presenti alla coscienza, come l'elaborazione da esse subita, senza che la coscienza vi partecipi, permettono di attribuire un valore positivo all'idea d'una attività psichica incosciente, malgrado tutte le difficoltà che si presentano quando si vuol farsi un'idea chiara e conseguente del continuo legame fra l'incosciente e la coscienza. Quando si parla di tracce, di residui o di disposizioni che sussistono, dopo che le sensazioni e le rappresentazioni sono sparite dalla coscienza, si fonda sulla supposizione che vi deve essere nel campo dello spirito qualche cosa che rassomiglia alla conservazione dell'energia della materia. Ci siamo già serviti di un'analogia di questo genere per spiegare la riproduzione (V, B, 43) e l'io reale (V, B, 47): la psicologia non potrebbe dispensarsene, dacchè tenta spiegare stati recenti con altri più antichi e separati da essi dal tempo. Non per tanto, tra la materia e lo spirito, in questo caso, vi è la grande differenza che nell'una si può mostrare l' energia potenziale come uno stato di equilibrio dato in maniera precisa, mentre nel campo dello spi-

rito nulla di analogo è possibile (cf. II, 11 e 17). Dal punto di vista puramente fisiologico non si riscontra alcuna difficoltà speciale, perchè è cosa di per se stessa facile a comprendere che, avendo avuto luogo in un dato caso un processo cerebrale, possa prodursene più tardi un altro simile, e che ciò possa avvenire tanto più facilmente quanto più la ripetizione e l'esercizio sono durati a lungo: si possono imaginare le molecole come disposte, in conseguenza della ripetizione, in modo che il loro equilibrio sia in seguito più facile a turbare. Al contrario, non abbiamo a nostra disposizione alcuna imagine per chiarire il senso che potrebbe avere un'energia potenziale dello spirito, perchè uno stato nel quale nulla si muove, uno stato di equilibrio o di uniformità, dal punto di vista psicologico, è uno stato incosciente, e che sfugge perciò all'introspezione.

Molte esperienze dimostrano che la facoltà di riprodursi può conservarsi per un tempo notevolmente lungo: rappresentazioni che non si sono mostrate per anni, possono essere richiamate quando occorre; vi sono in noi più rappresentazioni virtuali di quelle che non possiamo tradurne in atto in un momento qualunque, e forse anche in tutto un periodo della nostra vista; questa è una delle ragioni per cui la conoscenza del nostro io è così piccola e circoscritta: la molteplicità delle disposizioni (delle rappresentazioni virtuali) contrasta fortentemente col piccolo numero delle rappresentazioni che si hanno realmente in ogni momento.

Per rapporto alla facilità e all'abbondanza con cui la vita rappresentativa potenziale può divenire attuale, vi sono differenze individuali assai grandi. Inoltre, tanto la facilità quanto l'abbondanza come si è potuto vedere dalla descrizione dell'io reale (47) e come mostreremo meglio più tardi (V, B, 50; VI, F; VII, B, 110) dipendono in considerevolissima parte da altri elementi della vita cosciente, che non sono i soli elementi intellettuali.

Nelle emozioni violente, nelle situazioni insolite, nel rivedere alcuni paesaggi ecc. troviamo notevoli esempi di riapparizione di ricordi, che sembravano completamente svaniti: tutto ciò che ci eccita o ci commuove in modo speciale, è capace di far rivivere antiche rappresentazioni. Nella vecchiaia riappaiono facilmente soprattutto i ricordi d'infanzia e di giovinezza (mentre i fatti recenti spesso sussistono soltanto imperfettamente nella memoria); negli accessi di febbre, durante l'ipnosi, o dopo l'ingestione d'oppio, ricordi di cui la coscienza non dispone in altri stati, rivivono con un'abbondanza, una vivacità e un colorito meravigliosi; nel momento della morte, per es. in un individuo che annega, sorge

spesso una folla d'imagini-ricordo, che gli fanno credere che tutto il suo passato gli si svolga dinnanzi. Si è giunti a evocare negl'isterici, con l'ipnotismo, il loro antico io reale, e per conseguenza il loro carattere, le loro conoscenze, la loro vita affettiva, quali erano prima: il soggetto parlava e agiva come se d'un tratto fosse tornato all'età di sei o dieci anni ecc.: è dunque indispensabile che la possibilità di questa evocazione sia sussistita: la morte della rappresentazione non ha potuto essere che soltanto apparente [1]).

La tenacità delle rappresentazioni nel conservarsi ha indotto alcuni psicologi, specialmente HERBART [2]), a supporre che nessuna di esse sparisca, ma che esse possono soltanto essere soppiantate da altre, in modo che la soppressione dell'ostacolo basterebbe a farle ricomparire: ogni rappresentazione somiglierebbe a una molla di orologio, che si distende appena si cessa di comprimerla. Ma la sola conseguenza rigorosa, che si può trarre dall'esperienza, è che non si ha diritto di considerare assolutamente svanita una rappresentazione, solo perchè non è ricordata; inoltre, la teoria di HERBART, fa, come quella di HUME (47) gli elementi della vita cosciente troppo indipendenti. La produzione di una rappresentazione avviene sempre per mezzo della connessione nella quale essa si trova con altri elementi coscienti, o come ordinariamente si dice, dell'associazione: la facoltà di ricomparire non potrebbe essere assolutamente riferita alla rappresentazione isolata.

49. — Prima di passare all'esposizione delle leggi che regolano la produzione e l'intima relazione delle rappresentazioni, esaminiamo anzitutto i loro rapporti con alcuni stati dello stesso genere, poi le condizioni generali che determinano la memoria.

*a*) *Ricordi-imagini, allucinazioni, illusioni.* — Nella sua più semplice forma, la rappresentazione è una sensazione riprodotta, e la riproduzione sottindende un intervallo trascorso. Ma la sensazione può prolungarsi immediatamente, e l'effetto consecutivo dell'eccitazione si tradurrà (cf. V, A, 38 *b*) in sensazioni postume (frequenti soprattutto nel campo della vista, dove prendono il nome d'imagini postume): quando si è fissato per qualche tempo il

---

[1]) Si troverà una serie di esempi dei fenomeni citati qui in CARPENTER, *Mental physiology*, c. X; DE QUINCEY, *Confessions d'un mangeur d'opium* (trad. Descreux, Parigi, Savine 1890); DESSOIR, *The magic mirror* (*Monist*, Oct. 1890); BINET, *Les altérations de la personnalité*, Parigi 1892, pag. 236, 244; La *Revue philosophique* del 1896 contiene una interessante discussione sull'io dei moribondi.

[2]) *Lehrbuch der Psychologie*, §§ 11 e 26.

sole, la sua imagine sussiste ancora dopo chiusi gli occhi. Talvolta si produce un'imagine postuma negativa che presenta il colore complementare, della sensazione originale. Queste specie di sensazioni, che sono frequenti specialmente negli organi indeboliti, hanno in comune con le rappresentazioni il non essere accompagnate da un eccitamento immediato dell'organo; ma se ne distinguono perchè non sono dovute a riproduzione, sibbene sono il prolungamento diretto della sensazione originale; si distinguono dalle sensazioni propriamente dette perchè si muovono con l'organo: ordinariamente spariscono presto, o noi non le notiamo, perchè non hanno alcun valore pratico [1]. Concentrando l'attenzione sopra un'imagine postuma, si può provocare un ricordo-imagine dell'oggetto visto, che supera in vivacità e precisione il ricordo-imagine ordinario (rappresentazioni libere). FECHNER [2]) chiamava questo fenomeno *imagine-ricordo postuma*. Anche persone che ordinariamente non hanno ricordi-imagini ben vivi e ben colorati, possono averne di tal sorta, almeno per qualche istante: i loro ricordi hanno dunque bisogno che la sensazione reale venga per così dire, a prestar loro braccio forte. Anche qui si manifestano molte particolarità individuali: in alcuni è l'imagine stessa, in altri l'attenzione concentrata sull'imagine, quella che ha la parte più importante. FECHNER otteneva un' imagine postuma complementare dopo aver guardato un oggetto alla luce ordinaria del giorno: nompertanto, concentrando l'attività della memoria su questa imagine, appariva in seguito un ricordo imagine con lo stesso colore dell'oggetto e senza residuo complementare. Da osservazioni che ho fatto io stesso, risulta che la stessa imagine postuma può essere richiamata: avendo fissato una finestra (croce scura su fondo chiaro), ottenni un'imagine negativa (croce chiara su fondo scuro); questa imagine scomparve gradatamente, ma nello spazio del campo visivo dove essa era comparsa, rimase una macchia nebulosa e biancastra, e quando concentrai su di essa la mia attenzione, l'imagine si ripresentò. Questa ultima era dunque in realtà *l'imagine-ricordo postuma d'una imagine postuma*.

Dalle rappresentazioni libere o ricordi-imagini ordinari bisogna

---

1) Cf. EXNER, *Das Verschwinden der Nachbilder bei Bewegungen* (*Zeitschrift für Psychologie der Sinnesorgane*, I), pag. 47, seg. 50. Per maggiori particolarità sulle sensazioni postume v. DESSOIR, *Der Hautsinn*, pag. 239, e l'*Anneé psychologique*, I, pagina 320 seg.

2) *Elemente der Psychophysik*, II, p. 492. NEWTON aveva già osservato questo fenomeno: BREWSTER, *Life of Newton*, I, pag. 297.

anche distinguere le illusioni dei sensi e le allucinazioni. Ogni *illusione sensoriale* presuppone una sensazione: ci arriva realmente un eccitamento dall'esterno, ed è veramente un fenomeno esteriore che induce la produzione dell'imagine; ma con questo eccitamento vengono ad associarsi o a fondersi rappresentazioni che non dovrebbero, perchè non vi hanno nulla a che fare. L'illusione sensoriale è una percezione parziale falsa (V, B, 46); *b* e *c* vengono ad associarsi ad $\binom{a}{A}$ sebbene, in questo caso, non appartengono realmente allo stesso insieme di $A$: vi è dunque un'interpretazione erronea di un' impressione obbiettiva. Così, per es., il chiaro di luna ci fa scambiare un tovagliolo bianco per un fantasma, un avanzo di naviglio arenato sulla spiaggia per un gruppo di uomini. Così ancora, in conseguenza di sensazioni morbose provate nei visceri, si crederà di aver il corpo dilaniato da animali o dal diavolo, o un alienato prenderà la sua ombra per un topo che l'insegue; più egli corre rapido, e più quest'ultimo fa altrettanto. L'illusione dei sensi si distingue dall'*allucinazione* perchè manca l'eccitamento occasionale, o per lo meno non ha che un valore affatto secondario [1]). Ma siccome è molto difficile stabilire che esso faccia completamente difetto, non c'è propriamente tra l'illusione e l'allucinazione che una differenza di grado; spessissimo, le allucinazioni incominciano sotto una forma imprecisa, come macchie o bagliori nel campo della vista, ronzii confusi nell'orecchio, e soltanto più tardi prendono forma d'imagine avente pel soggetto un senso preciso. I ricordi e le rappresentazioni hanno adunque in questi casi una funzione analoga a quella delle sensazioni nell'illusione sensoriale. L' allucinazione si distingue dalle rappresentazioni libere ordinarie, in quanto possiede una vivacità e una nettezza che appartengono ordinariamente soltanto alla sensazione e alla percezione: perciò si scambia facilmente per una percezione reale. Dal punto di vista fisiologico, la sua produzione sembra dovuta al fatto che i centri sensoriali sono messi da cause interne in uno stato attivo nel quale hanno l'abitudine di esser messi solo da un eccitamento esterno: è stata emessa l'opinione che i centri situati sotto la corteccia cerebrale (v. II, 13) agirebbero allora sui centri superiori come se avessero ricevuto eccitamenti dal di fuori [2]), mentre le rappresentazioni libere cor-

1) Questa distinzione fra l'illusione e l' allucinazione è dovuta a ESQUIROL, *Des maladies mentales* I, c. II-III.

2) MEYNERT, *Das Zusammenwirken der Gehirnteile* (*Vorträge*, Vienna 1892, pagg. 219, 226); F. LANGE, *I principali gruppi di malattie mentali* (in danese), pagg. 21, 49.

risponderebbero a processi che si svolgerebbero essenzialmente nella corteccia cerebrale. Il soggetto vede e sente parlare esseri che non sono presenti, ma che possono avere per lui tanta realtà che egli non pensa a dubitare della loro esistenza. Dall' allucinazione propriamente detta è stata distinta [1]) la *pseudo-allucinazione*, in grazia della quale si producono imagini indubbiamente vive, indipendenti da eccitamenti esterni, e senza legame con ricordi, ma che non sono scambiate per vera realtà, anche se l' individuo, è condotto a considerarle come segni, minaccie o avvertimenti, che gli sono obbiettivamente dati da altri esseri. Il soggetto attribuisce alle pseudo-allucinazioni un'origine esterna, obbiettiva, mentre esse non gli appariscono con la stessa impronta di realtà esterna della sensazione e della percezione. Se l'imagine di un leone è allucinatoria, il soggetto ne avrà paura; se è semplicemente una pseudo-allucinazione, non proverà alcuno spavento, anche se il leone gli poggia le zampe sulle spalle; ma forse considererà il fenomeno come un simbolo o un presagio che gli si invia. La maggior parte dei fenomeni ipnagogici (III, 25) sono pseudo-allucinazioni; l'ebbrezza dell'oppio può egualmente produrne. Le imagini del sogno sono illusioni sensoriali e pseudo-allucinazioni o vere allucinazioni. Nei soggetti isterici si può dare una certa direzione alle allucinazioni, sia ordinando loro durante l'ipnosi di vedere, in seguito, un certo oggetto [2]), sia in modo meno diretto, agendo sui loro organi sensoriali: le allucinazioni sono allora nettamente determinate dai colori, dai suoni, dall'odore o dal sapore che li hanno influenzati [3]). In questa ultima specie di allucinazioni, i ricordi e l'intiero carattere del soggetto intervengono in modo decisivo.

Non è facile decidere se le allucinazioni e pseudo-allucinazioni possano nascere da rappresentazioni ordinarie, di cui la forza e la vivacità sarebbero accresciute: in una violenta emozione, specialmente, le rappresentazioni del ricordo possono avvicinarsi alla vivacità, alla chiarezza, alla subitaneità e alla consistenza delle allucinazioni e soprattutto delle pseudo-allucinazioni; tuttavia vi è una differenza notevole fra le rappresentazioni libere (della memoria e

---

[1]) KANDINSKY, *Kritische und Klinische Betrachtungen im Gebiete der Sinnestäuschungen*, Berlino, 1885; BONNET, (*Essai analytique*, p. 246) descriveva già fenomeni di questo genere.

[2]) PIERRE JANET, *L'automatisme psychologique*, pag. 150 seg. (*allucinazioni con punti di ritrovo*).

[3]) CHARCOT, *Clinique des maladis du système nerveux*, II, pag. 22, 55.

dell'imaginazione) e le allucinazioni, specialmente perchè l'origine di queste non può completamente spiegarsi con le leggi che regolano l'originarsi delle rappresentazioni libere (v. 44). Quando l'allucinazione comincia sotto una forma elementare e indefinita, o è provocata da un eccitamento sensitivo, e non prende se non più tardi la forma di un' imagine determinata, i ricordi dell' individuo intervengono nondimeno, e si comprende che il contenuto dell'allucinazioni concorda col campo dell'esperienze e delle rappresentazioni del soggetto [1]).

Per quanto riguarda la *vivacità e la nettezza dei ricordi ordinari e delle rappresentazioni dell' imaginazione* vi sono grandi differenze fra i diversi individui: l'unica misura che si può adoperare è il grado col quale la rappresentazione libera si avvicina alla sensazione o alla percezione. Senza dubbio i gradi di nettezza e di vivacità sono variabilissimi secondo gl'individui, in modo che l'approssimarsi sotto questi due rapporti alla sensazione non ha in tutti lo stesso significato; ma *il rapporto tra la rappresentazione e la sensazione* può benissimo essere un oggetto di comparazione fra essi: in uno questa differenza è piccolissima, nell'altro assai grande.

Su 120 persone, in maggioranza giovani studenti, che risposero a un questionario psicologico che avevo messo in giro, 60 mi dichiararono che avevano rappresentazioni visive vivissime e molto chiare. Uno di essi dice le sue rappresentazioni « prodigiosamente forti e vive »; un altro ha talvolta « rappresentazioni visive di una forza quasi soprannaturale »; in un terzo le rappresentazioni particolari della vista sono « quasi di visione »; in un quarto hanno quasi il carattere di percezioni reali; in un quinto il ricordo produce « lo stesso effetto di una percezione attuale ». — La maggioranza di coloro che hanno rappresentazioni visive molto vive, vedono gli oggetti colorati nella loro inspirazione o nella memoria; ciò per altro non è necessario: alcuni dichiarano che, benchè le loro rappresentazioni si avvicinino molto alle percezioni reali, sono non pertanto « simili a fotografie » o « grigie su fondo chiaro ». — Altre 45 persone dichiarano che le loro rappresentazioni si allontanano molto dalle sensazioni e percezioni: esse sono « offuscate », « sbiadite », « pallide, imprecise e lontane » come fotografie velate, « come ima-

[1]) Per esempi di formazione progressiva delle allucinazioni legate a un punto di partenza elementare, consultare l'*Autobiografia* di CELLINI; HAGEN, *Die Sinnestanschungen*, Lipsia, 1837, pag. 36; GURNEY, MYERS e PODMORE, *Les allucinations télépathiques*, trad. franc. pag. 176 seg.; LASSERRE, *Notre Dame de Lourdes*.

gini collocate in una semioscurità ». Uno dice che la pallidezza delle sue rappresentazioni lo colpisce soprattutto quando rivede l'oggetto del suo ricordo. — Tuttavia il colore offuscato della rappresentazione non impedisce necessariamente a questa di produrre un grande effetto sulla coscienza, per la sua azione sul sentimento.

In alcune risposte si notava che la vivacità del ricordo dipendeva dalla distanza alla quale la cosa vista si trovava nel passato, dalla nettezza della primitiva percezione, o dal grado d'interesse speciale del ricordo. Alcuni provano speciali difficoltà a formarsi una imagine-ricordo dei loro parenti; essi hanno bisogno di uno sforzo speciale per poter evocare un'imagine di questo genere (« bisogna che mi costruisca mia madre » dice uno), mentre le imagini-ricordo di estranei si formano molto facilmente: però ho trovato anche un esempio inverso [1]).

Per quanto riguarda *la modalità dei ricordi*, sono certamente le rappresentazioni visive quelle che hanno maggiore importanza e maggior frequenza: fra i 120 citati, 90 si pronunciano più o meno in questo senso. Tuttavia, in molti, specialmente se il rumore ha una importanza caratteristica nel momento della prima produzione del fenomeno, intervengono contemporaneamente le rappresentazioni auditive: all'imagine visiva, che ci ripresenta un uomo in un'attitudine che ci è familiare, s'associa p. e. la rappresentazione uditiva della sua voce o del suo riso. In alcuni il ricordo è visivo o uditivo a seconda che il fatto ha maggiormente agito sulla vista o sull'udito. Soltanto in un piccolissimo numero le rappresentazioni uditive sono così vivaci come le visive. Il malato di CHARCOT citato avanti (V, B, 43), che aveva primitivamente una memoria visiva eccessivamente vivace, ricuperò, quando fu guarito dalla sua malattia nervosa, la facoltà di rappresentarsi vivamente le cose, ma divenne uditivo, invece che visivo com'era.

Nelle ***rappresentazioni verbali***, sono le rappresentazioni cenestesiche degli organi della voce (forse anche i loro movimenti reali) che hanno spesso la parte principale. Dei 120 individui citati, 32 sono motori, 31 visivi, 7 uditivi, mentre 21 dichiarano che la modalità delle loro rappresentazioni verbali dipende dalla forma sotto la quale hanno dapprima imparato la parola. Nondimeno, di regola, ricordi visivi e auditivi agiscono contemporaneamente nei motori, e, inversamente, le rappresentazioni verbali visive (specialmente

---

1) Cf. le ricerche anteriori di FECHNER (*Elemente der Psychophysik*, II, p. 469-491), e di GALTON (*Inquiries into human faculty*, Londra, 1883, pag. 83-114).

quando si fa un grande sforzo per imaginare più nettamente la parola) inducono in generale imagini cenestesiche o veri movimenti degli organi vocali. Sui 21 oggetti di cui le imagini verbali variavano secondo i diversi casi, parecchi erano motori o uditivi per le parole udite, e visivi per quelle conosciute soltanto per mezzo della lettura: per conseguenza, essi erano in generale motori o auditivi, per le parole danesi, e visivi per quelle straniere [1]; nondimeno ho anche riscontrato un esempio inverso. Senza dubbio, per ciò che riguarda le imagini verbali, tutti debbono cominciare per essere motori o uditivi; se nel complesso di persone citate si è trovato un numero relativamente tanto considerevole di visivi, ciò è dipeso evidentemente dall'essere quello costituito in maggioranza da studenti [2].

b) *Condizioni del ricordo.* — Se si considerano le condizioni che favoriscono maggiormente la conservazione e la riproduzione dei ricordi-imagini, occorre notarne tre specie: quelle che sono contemporanee al fenomeno primitivo; quelle che determinano la riproduzione, e quelle che si riferiscono alla natura stessa dei ricordi.

α) *Il ricordo condizionato dalle circostanze della fissazione* — Le condizioni più importanti oltre la fissazione sono la *freschezza* dello stato organico e l'*attenzione:* perciò l'infanzia e la giovinezza sono le età più favorevoli allo studio; nella vecchiaia si dimenticano prima gli avvenimenii più recenti, secondo la legge generale che gli acquisti più tardivi sono i primi a scomparire (v. IV, 32), legge che si verifica ugualmente nei casi di apoplessia e di epilessia.

Il *tempo* e la *ripetizione* hanno anche una grande importanza: ciò che è stato assimilato in fretta sparisce ugualmente in fretta. Infarcendosi la testa, non si giunge allo stesso risultato che si ottiene col vero studio: ripartendole in un maggior tempo, le ripetizioni di ciò che si vuole imprimere nella memoria si ritengono meglio che affollandole in un tempo breve. Negl'indebolimenti patologici della memoria, si dimenticano ordinariamente prima le parole che esprimono oggetti concreti e individuali, mentre si ritengono meglio quelli che designano le idee astratte e i rapporti. Ciò potrebbe

---

1) V. esempi analoghi in BALLET, *Le language intérieur*, c. V, e BALDWIN, *Internal Speech and Song* (*Philos. Review*, July, 1893, pag. 387 seg.).

2) CHARCOT è stato il primo ad attirare l'attenzione sulle diverse modalità di imagini verbali, che egli scoprì nei suoi studi sull'afasia. La sua teoria si troverà esposta nel libro di BALLET. V. qualche appunto critico e storico nella *Année psychologique*, III, pag. 590-594.

spiegarsi con la facilità che abbiamo di immaginare senza parole le persone o le cose, mentre le idee astratte e i rapporti non si fissano solidamente nella nostra mente senza il soccorso delle parole: acquistiamo così maggior esercizio nell'uso delle parole aventi un senso astratto che in quello delle parole con significato concreto [1]. In generale si ritengono meglio le cose che le parole: quando si tratta di parole con significato concreto, l'imagine dell'oggetto tenderà a sbiadire l'imagine verbale, il che non avviene per le parole astratte. — L'estrema rarità dei ricordi che conserviamo dei primissimi anni dell'infanzia si spiega in parte perchè le esperienze fatte durante quegli anni sono differentissime da quelle degli anni successivi, in parte perchè durante questo periodo, in cui il cervello non prende che una parte poco attiva (v. IV, 32), le imagini hanno poca fissità e poca organizzazione.

β) *Il ricordo condizionato dalle circostanze della riproduzione.* — Anche qui la *freschezza* e l'*attenzione* sono le principali condizioni: durante uno stato di stanchezza le imagini possono mancare quasi del tutto, mentre sotto l'influenza dell'allegrezza o dell'oppio (48) possono comparire moltitudini di imagini di cui d'ordinario non disporremmo. — Inoltre bisogna per quanto è possibile, che lo stato generale e la disposizione affettiva presentino una certa rassomiglianza con quelli, in cui ci si trovava nel momento della fissazione (benchè il contrasto sia capace di agire anche da sè); i deliri della febbre non ricompaiono spesso nella memoria che nel momento di un nuovo accesso, e ciò che è avvenuto durante uno stato ipnotico non riappare che nel momento di un nuovo stato (sulla doppia coscienza cf. 47).

γ) *Il ricordo condizionato dalla natura delle immagini.* — Tutto ciò che è distinto, preciso ed articolato in alto grado è ritenuto benissimo. Le sensazioni vitali sono riprodotte meno facilmente di quelle visive ed auditive che sono le più distinte e meglio articolate che abbiamo; i sentimenti si riproducono meno agevolmente delle immagini dell'oggetto che li ha suscitati o accompagnati. Noi riteniamo meglio ciò che meglio comprendiamo. La memoria visiva trae un gran vantaggio dalla facoltà che possiede di presentare una collettività considerevole e fissarla al tempo stesso sotto una forma chiara ed ordinata. I prodigi di memoria sono probabilmente sempre dei visivi; formandosi nella mente degli schemi nei

---

1) KUSSMAUL, *Les troubles de la parole*, trad. franc. di RUEFF, pag. 221 seg.

quali dispongono quello che vogliono ricordare, danno ad una massa di particolari, per se stessi senza nesso, una certa distribuzione determinata, capace di sostituire l'ordine che una chiara intelligenza produce spontaneamente. Noi riteniamo meglio il tempo e i rapporti temporali quando li rappresentiamo sotto forma di una linea.

50. *a) L'associazione delle imagini è sottoposta a delle leggi.* — Quando ci abbandoniamo al corso delle nostre rappresentazioni, le imagini che sorgono sembrano nascere *da sè* come le sensazioni; in ogni caso noi crediamo di rilevare che esse non sono opera nostra più delle sensazioni immediate: dobbiamo prendere tanto le une che le altre quali sono e come vengono. Queste rappresentazioni ci appaiono come inesplicabili sopratutto quando le differenze e l'opposizione fra quelle che sorgono e quelle che precedono sono grandissime; l'effetto sembra non aver alcun rapporto colla causa. Se a tutto ciò si aggiunge la subitaneità con cui talvolta le rappresentazioni si presentano, non c'è da meravigliarsi se molti che non ammetterebbero alcuna interruzione nella serie delle cause nel mondo fisico, possono nondimeno pensare che il mondo psichico non è sottoposto ad alcuna legge fissa. Abbiamo già visto (cap. III) che il mondo della coscienza non è un sistema chiuso; esso non si rende intelligibile che ammettendo un'azione reciproca tra la coscienza e l'incosciente. Non tutte le condizioni dell'apparizione di uno stato psichico sono date nella vita rappresentativa ed affettiva; spesso sono disposizioni ed istinti incoscienti ereditarii od acquisiti quelli che hanno la maggior parte, e l'osservatore non impara a conoscerli che dai loro effetti. Le leggi dell'azione reciproca delle rappresentazioni coscienti sono per conseguenza soltanto fili conduttori che possono dirigerci quando tentiamo di comprendere le variazioni dei fenomeni di coscienza, ovvere regole empiriche, grazie alle quali noi mettiamo dell'ordine nel caos delle esperienze. Ma allorchè possiamo trovare la conferma di queste regole in uno studio più profondo dei fenomeni psicologici, l'ipotesi del concatenamento causale, ammessa dallo scienziato tanto quando si trova davanti al mondo interno che a quello esterno, acquista tanto più forza. E quando un fenomeno non si lascia sufficientemente spiegare da queste regole, noi concludiamo soltanto o che vi debbono essere delle leggi che ignoriamo, o che il concatenamento delle cause deve essere troppo complicato per potersi ridurre a punti di vista semplici.

*b) Leggi dell'associazione.* — Per esporre le leggi dell'associa-

zione delle rappresentazioni, impiegheremo il metodo che consiste nell'imaginare come data una rappresentazione (o sensazione) particolare, e cercare allora quali rappresentazioni tenderebbe a provocare secondo l'esperienza. In realtà una rappresentazione non è mai provocata da un elemento unico: ve ne sono sempre parecchi che agiscono insieme, e spesso le rappresentazioni anteriori hanno un' azione preparatoria; l' elemento che indichiamo come punto di partenza dell' associazione non è dunque la causa unica, ma solo la più importante, della produzione delle rappresentazioni successive [1]: la prova migliore è che una sola e medesima rappresentazione non è sempre capace di evocarne un'altra sola e medesima. È stato dimostrato da esperienze che su 100 parole molto comuni, che erano state ripetute ciascuna 4 volte dinanzi a 4 persone diverse, non una suscitò ogni volta la stessa associazione [2]. Le leggi o forme dell'associazione che esponiamo in seguito, non debbono essere considerate pel momento che come dati empirici: vi sarà agio in seguito di ricercare se esse possono ridursi a una sola forma fondamentale e dedursi dalla natura generale della coscienza (II, 14). Noi ci collocheremo dunque, per trattare la teoria dell'associazione delle rappresentazioni, dallo stesso punto di vista che per la teoria delle sensazioni (V, A, 36, 40).

I. — *Associazione per somiglianza* (formola psicologica $a_1 + a_2$) [3].

1.° Il maggior grado di somiglianza che possa agire in una associazione è la *coincidenza*, per cui una rappresentazione ne evoca un'altra che è per la coscienza identica alla prima (anche quando in realtà non lo sia). Questa specie di somiglianza agisce già nel riconoscimento immediato o percezione (v. V, B, 43 e 46 *sub fin.*). Il quesito se bisogna o no considerare il riconoscimento immediato come un caso d'associazione d'idee, sarà risolto in uno o nell'altro senso, a seconda che si esigerà o no, perchè vi sia « associazione », che i due elementi esistano allo stato libero. Nel riconoscimento immediato i due elementi non si presentano allo stato indipendente, ma si fondono immediatamente fra loro, dacchè l'eccitamento si produce [4]. Spesso il riconoscimemto (che non è più allora immediato)

---

1) Cf. *Uber Wiedererkennen (Vierteljahrsschrift*, XIII, pag. 450; XVI, pag. 187).

2) MÜNSTERBERG, *Experimentelle Beiträge zur Psychologie*, IV, pag. 30.

3) L'indice differente significa che la rassomiglianza non è mai assoluta, e non ha bisogno di esserlo: vi saranno sempre delle differenze.

4) È stato dimostrato da esperimenti, che la rapidità del riconoscimento e quella dell'associazione crescono e decrescono insieme. BOURDON, *Rev. philos.*, 1895, II, pag. 185, nota che questo fatto si spiega se si considera il riconoscimento come una

ha luogo soltanto per mezzo d'una associazione libera per rassomiglianza, dovendo la primitiva sensazione o rappresentazione essere evocata come rappresentazione libera, perchè quella attuale ci possa sembrare già conosciuta.

2.° Un grado più lontano di rassomiglianza è la *rassomiglianza qualitativa*. Questa avviene tra proprietà che non possono identificarsi, ma sembrano nondimeno della stessa famiglia. Le rappresentazioni di queste proprietà si evocano reciprocamente: una somiglianza di colore come quella del ranciato e del giallo può fondare un'associazione; un ritratto può evocare la rappresentazione di una persona, e questa quella di un'altra; in questi casi la tinta del colore e la forma non saranno mai identiche. La rassomiglianza qualitativa fa sì che anche persone ignoranti dell'ottica ordinano i colori nel modo stesso come si presentano nello spettro, e che noi siamo capaci di riconoscere oggetti sotto diversa illuminazione, persone o quadri riprodotti senza colori, e una melodia trasportata in un tono diverso. Spesso la rassomiglianza consiste soltanto nella forma come nella serie seguente: spirale, cavatappi, ricciolo, coda di maialetto. Il ravvicinamento e la comparazione sono spesso evocati da una rassomiglianza qualitativa di questo genere, come per es. quando OMERO paragona l'aspetto delle armi scintillanti dell'armata greca in marcia a quello dell'incendio di una foresta lontana.

3.° Una rassomiglianza ancora più lontana è la *rassomiglianza di rapporti* o *analogia*, in cui la rappresentazione di un rapporto tra le parti o le proprietà di un oggetto suscita quella di un altro oggetto, tra le cui parti o proprietà esiste un rapporto identico. Un esempio di associazioni per somiglianza di rapporti, si ha nelle *metafore* del linguaggio. È così che le parole indicanti i fenomeni materiali son passate a indicare i fenomeni psichici (I, 3); per un'analogia gl'Indù chiamavano le nuvole vacche dalle mammelle piene, e dicevano che la notte « partorisce » il giorno. Secondo MAX MÜLLER [1]) vi è stato un periodo nell'evoluzione del linguaggio « in cui ogni idea che oltrepassava l'orizzonte della vita quotidiana, doveva essere espressa per mezzo di metafore e.... quelle metafore

specie di associazione per somiglianza. Bisogna però ritenere a rigore che è un caso-limite; esso sta all'associazione ordinaria per somiglianza come la tangente sta alla secante.

[1]) *Nouvelles leçon sur la science du langage* (trad. Harris et Perrot, II, 4, 55), cf. sulle metafore DARMSTETER, *La vie des mots*, Parigi, 1887.

non erano ancora diventate quelle che sono per noi, espressioni puramente convenzionali e tradizionali, ma erano sentite e comprese, metà nella loro considerazione originale, metà nella considerazione modificata ». Questo periodo dura, propriamente parlando, anche oggi, finchè le parole ricevono per trasposizione nuovi significati.

L'associazione agisce per la somiglianza di rapporti nell'imaginazione poetica, sia quando la comparazione (come in OMERO) chiarisce il tema principale, sia quando questo ha esso stesso un senso simbolico (Aladin, specialmente il suo pomo e la sua lanterna). Quando SCHILLER (nel frammento intitolato « *la Danza* ») trasportato dalla potenza del ritmo, dimentica le coppie danzanti, per pensare alla legge universale alla quale obbediscono i corpi celesti dello spazio, è l'analogia che lo conduce dall'una all'altra di queste rappresentazioni. Quando questo passaggio avviene immediatamente, si forma il *simbolo.* Il simbolo è una rappresentazione concreta che ne evoca immediatamente un'altra, che non possiede la stessa chiarezza sensibile. Nei simboli la prima rappresentazione ha il suo valore indipendente e il proprio senso, anche quando la seconda non venga ad aggiungervisi. Il fascio di frecce per indicare l'unione, l'aquila per rappresentare il pensiero, sono imagini concrete, non segni meccànici [1]). L'associazione per analogia ha una grande importanza nelle ricerche scientifiche, perchè provoca il paragone di fenomeni, che secondo l'opinione ordinaria non hanno nulla di comune, come la luna e la pietra che cade. Dai simboli bisogna distinguere lo schema e l'allegoria. Lo schema non ha il carattere individuale del simbolo, non è un'imagine, ma una forma generale che conviene a parecchi oggetti differenti; una linea retta, per es., può significare tanto il tempo che la direzione di un movimento. Nell'allegoria, l'analogia non agisce immediatamente: occorse, come intermediaria tra le due rappresentazioni, una terza che racchiuda ciò che esse hanno di simile: l'imagine di una donna con gli occhi bendati, che tiene una spada in una mano e una bilancia nell'altra, sarà inintelligibile se non sappiamo ciò che deve significare. Lo schema si distingue dal simbolo pel suo carattere astratto, l'allegoria per il mezzo termine cosciente; essi non sono, come il simbolo

---

[1]) I simboli non sono sempre prodotti dall'analogia: se la croce è divenuta simbolo di sofferenza, è in origine in seguito d'una relazione storica (assoc. per contiguità); ma quando il simbolo è trasportato da una specie di sofferenza ad un'altra, è per effetto di un'associazione per rassomiglianza.

propriamente detto [1]), nati dal passaggio immediato d'una rappresentazione all'altra.

II. — *Associazione della parte al tutto* (formola psicologica $a_1 + [a_2 + b + c]$).

Qui si passa da una data rappresentazione a un intero gruppo nel quale se ne trova una che ha somiglianza con la prima. Quando la vista di una stufa ($a_1$) desta l'imagine di una fucina ($a_2+b+c$), il passaggio avviene colla mediazione del fuoco della fucina ($a_2$) quantunque quest'ultimo non sia isolato dalle altre parti della fucina stessa. Il re Lear, colpito da follìa, vuol consolare Glocester, cieco, della sua sventura; questa consolazione gli ricorda un sermone, in cui l'oratore tiene in mano il suo cappello; alla sua volta il feltro del cappello lo conduce a pensare a uno stratagemma possibile, che consisterebbe nell'avvolgere con feltro i piedi dei cavalli, per piombare senza rumore sui suoi nemici [2]): sono caratteri affatto secondari che lo conducono a imaginare una delle scene dopo l'altra. Nella demenza completa, in cui la sfera delle rappresentazioni è colpita dalla dissoluzione, l'associazione è determinata dalla sola assonanza delle parole: la rassomiglianza dei suoni conduce dietro di sè tutte le rappresentazioni legate alle parole. Anche nello stato normale, ogni parola desta già per la propria sonorità alcune associazioni. Un solo suono può evocare un' intera melodia [3]). L'esperienze fatte sulla memoria hanno dimostrato che, mentre ordinariamente una sillaba tende a evocare la sillaba seguente piuttosto che la precedente (sembrando più naturale la riproduzione in avanti), accade diversamente quando essa forma la fine di un verso (per es. di un trocheo): in questo caso evoca l' intero verso [4]).

III. — *Associazione per contiguità* (formola psicologica $a + b$).

Il passaggio avviene qui a un'altra rappresentazione il cui contenuto non è con quello della rappresentazione data, nè in rapporto

[1]) In senso largo, si possono chiamare simboli anche gli schemi e le allegorie.

[2]) « Bisogna che tu abbia pazienza. Noi siamo venuti a questo mondo piangendo: tu lo sai bene, la prima volta che aspiriamo l'aria, gridiamo, piangiamo. Io ti faccio un sermone: ascoltami bene.... Ecco un bel cappello! Oh! che bello stratagemma sarebbe ferrare tutto uno squadrone con feltro. Io ne farò la prova, e quando avrò sorpreso i miei malvagi generi, allora ammazza! ammazza! ammazza! » (*Re Lear*, atto IV, sc. VI).

[3]) Cf. STEPHAN WITASEK, *Beiträge zur speciellen Dispositionspsychologie* (*Archiv für syst. Philos*, III, pag. 283, 285. Riproduzione di « complessioni »).

[4]) MÜLLER e SCHUMANN, *Experimentelle Beiträge zur Untersuchung des Gedächtnisses* (*Zeitschrift fur Psychol. der Sinnesorgane*, VI, pag. 163).

di somiglianza, nè in quello del tutto alla parte. Le sensazioni e rappresentazioni che si presentano simultaneamente, o anche in successione immediata nella nostra esperienza, tendono in seguito a evocarsi reciprocamente. La rappresentazione d'un uomo conduce in modo naturale a quella della sua casa, dei suoi amici ecc.; la rappresentazione di un giuocatore a quella del tavolo verde; la rappresentazione di una cosa rigettata dall'onda, a quella della riva. — La *rappresentazione di un oggetto* risulta dall'associazione per contiguità delle sue parti o proprietà. Il bambino apprende che la solidità e la durezza che egli sente non si separano dal colore bruno che egli vede, e dall'associazione reciproca di queste due rappresentazioni nasce quella del tavolo. Un oggetto non è per noi altro che l'insieme delle sue proprietà e nulla più. — Un altro esempio significativo dell'associazione per contiguità ci è fornito dalla *associazione di una cosa e del suo segno.* Un'emozione e la sua espressione esterna sono naturalmente legate nella rapprentazione; la parola greca che esprime il « terrore » (φόβος) significa propriamente « fuga »; il tedesco « erschrecken » significava originariamente « sussultare ». Questo rapporto probabilmente ha esercitato una grande influenza sulla nascita e sullo sviluppo del linguaggio: la vista degli oggetti o degli avvenimenti eccitava emozioni che si sono espresse con grida o modificazioni della fisonomia e si formò così affatto naturalmente un'associazione per contiguità, non solo tra l'emozione e la sua espressione esteriore, ma ancora tra questa e l'avvenimento che la provocava. Grazie a una continua ripetizione, e perchè parecchi individui (imitando per es. le espressioni e i gesti di un individuo singolo) formarono nel tempo stesso la stessa associazione per contiguità fra un grido e un oggetto o un avvenimento determinato, si ottenne un mezzo di comunicazione, perchè si poteva esser sicuri, emettendo il grido, di destare la rappresentazione che lo provocava ordinariamente [1]). Però le espressioni

---

[1]) Sull'origine del linguaggio, cf. MADVIG, *Om Sprogets Väsen, Udvikling oglir* (Sull'esistenza, la evoluzione e la vita del linguaggio), Progr. d'Università, Copenhagen, 1892, pag. 9 seg. — WHITNEY, *Life and Growth of Language*, Londra 1875, pag. 278, 309; PREYER, *Die Seele des Kindes*, 3.ª ed. pag. 440 seg. Il caso di Laura Bridgman, contemporaneamente cieca, sorda e muta, fornì un'interessante conferma di questa teoria.Ella aveva costume, per esprimere il suo sentimento verso le persone con le quali si trovava, o alle quali pensava, di emettere delle grida che naturalmente non intendeva, benchè (per le sensazioni cenestesiche) ella potesse notare che le emetteva, e, anche che degli altri le percepivano. Queste grida si trasformarono così a poco a poco in nomi delle persone in questione perchè ella scoprì che, col loro mezzo, poteva guidare gli altri a rappresentarsi le persone alle quali

sonore possono anche provenire dal piacere che si prova a imitare i rumori naturali o le grida degli animali, od essere non altro che movimenti spontanei, dovuti al bisogno che si prova di servirsi dei muscoli della laringe. Un grido, lanciato dapprima spontaneamente, potrebbe in seguito divenire il segno di una cosa percepita nel tempo stesso. Fra gl'Indiani, si dà spesso come nome al bambino la prima parola che egli impara a pronunciare; tuttavia le altre associazioni per contiguità servono loro ugualmente a dar nomi, perchè essi chiamano talvolta i loro figli anche secondo il primo oggetto pel quale quelli dimostrano interesse. Se il grido supera in importanza, per la formazione del linguaggio, ogni altra espressione dei nostri stati interni, ciò deriva indubbiamente dacchè esso dispone, per esprimere i sentimenti, della maggior ricchezza di sfumature. Nel regno animale il grido è già insieme l'effetto involontario di una causa che produce una forte impressione nell'individuo, e un segnale per gli altri: il grido di dolore è un avvertimento, i suoni allettatori sono un mezzo di attrarre i sessi l'uno verso l'altro. Secondo DARWIN, la facoltà di produrre suoni si è sviluppata, negli avi, nel momento della selezione sessuale, ed è stata per conseguenza associata alle emozioni più forti: amore ardente, gelosia, trionfo; questa facoltà ha dovuto dunque nascere prima del linguaggio articolato [1]). Le diverse sensazioni hanno in comune l'agire tutte, ciascuna a modo proprio, sul sentimento; non c'è dunque da stupire se finiscono tutte per essere tradotte nella lingua del sentimento. Dapprincipio una sola proprietà farà dare il suo nome a una cosa (per es. il latino *fluvius* fiume, da *fluere* scorrere); poi il nome basterà a suscitare la rappresentazione della cosa intera, con tutte le sue proprietà. Un segno o una parola, formati dapprima per significare una cosa (o un rapporto, o un avvenimento) possono giungere in seguito sia per mezzo dell'associazione per somiglianza (nel qual caso si ha una « metafora ») sia per mezzo di associazioni per contiguità (nel qual caso si ha una « metonimia ») a designare

---

pensava. IERUSALEM, *Laura Bridgman*, pag. 47 seg. — Nell'educazione dei sordomuti si utilizza l'associazione per contiguità, per insegnare loro a parlare: per es., l'allievo mette prima le dita sulla gola (o sulla labbra) del maestro, e in seguito sulla propria gola (o sulle proprie labbra) per rendersi conto se potrà riprodurre gli stessi movimenti. L'educazione della cieca sordo-muta Elena Keller è in ciò di un particolare interesse. Cf. *Mind*, 1892, pag. 574, 580.

[1]) *L'expression des émotions* trad. franc. Parigi, Reinwald, 1874, pag. 91, V. anche OTTO IESPERSEN, *Sprogets Oprindelse* (origine del linguaggio) in Tilskueren, 1882, pag. 851 seg.

altre cose. Come esempi di metonimia si possono citare l'uso della parola « trono » per indicare la potenza reale, e quello della parola « lavoro » per indicare non solo lo sforzo, ma anche il suo prodotto [1]).

*c*) *La legge fondamentale dell'associazione.* — I tentativi che si son fatti per ridurre le diverse leggi empiriche dell'associazione a una legge unica [2]) si sono quasi sempre limitati alla sola associazione per contiguità: sarebbe dunque solo in apparenza che una rappresentazione ne evocherebbe un'altra per somiglianza. Per stabilirlo si possono tentare tre vie principali, nessuna delle quali, per altro, conduce allo scopo:

1.° Si fa rilevare che le rappresentazioni, i cui oggetti si rassomigliano, si presenteranno spesso insieme, alla coscienza. Ma ciò non giungerebbe a spiegare tutti i casi di associazione per somiglianza, perchè alcune delle più notevoli associazioni derivano appunto dacchè un fenomeno attuale evoca la rappresentazione di un fenomeno lontano, ma simile. Per es. DARWIN trovò che il colore verde di un paesaggio della Nuova Zelanda rassomigliava a un altro paesaggio dell'America del Sud, che conosceva.

2.° Si fa notare che i fenomeni che si rassomigliano sono spesso indicati con lo stesso nome. Ma anzitutto non sempre è vero; inoltre non si pensa sempre con le parole, sicchè vi possono essere associazioni in cui la parola non ha realmente alcuna importanza, specialmente quando si tratta di rappresentazioni di fenomeni individuali (v. 49, *b*), o nelle persone che posseggono in genere rappresentazioni molto nette e molto vive; in terzo luogo bisogna pure che vi sia stato un motivo per dare lo stesso nome ai fenomeni simili, e questo motivo non poteva essere che la rassomiglianza stessa, la quale ha fatto aggruppare e riunire questi fenomeni in uno stesso gruppo, e trasportare all'uno il nome dell'altro.

3.° Finalmente si è detto: « Dire che due fenomeni si rassomigliano, significa che essi hanno certe qualità comuni, e altre che differiscono; si può dunque stabilire: fenomeno $X = a+b+c+d$, mentre pel fenomeno simile si avrà $Y = a+b+f+g$. Ora se $X$ pro-

1) Cf. DARMSTETER, *La vie des mots*, Parigi 1887, pag. 45 seg., di cui si adotta la distinzione fra la metafora e la metonimia. La proprietà particolare che dà originariamente il suo nome alla cosa si chiama determinante (Darmsteter, pag. 41).

2) Ho esaminato, più profondamente di quanto lo spazio non consente di far qui, tutto il problema delle leggi dell'associazione e dei loro rapporti reciproci, nel mio lavoro *Ueber Wiedererkennen* (*Vierteljahrsschr. für wissenschaftliche Philosophie*), pagine 40, 45 e 167, 191.

duce $Y$ « per mezzo della somiglianza », ciò significa in conclusione che, una volta passati da $a$ a $b$, non seguitiamo più per $c$, ma per $f$; oppure anche che ciò che maggiormente ci interessa in $X$ è $b$; noi andiamo dunque da $X$ a $b$ ($a+c+d$ sparendo) e da $b$ a $Y$ (venendo aggiunti $a+f+g$) ». Ma tutto questo ragionamento crolla davanti all'impossibilità di spiegare tutti i rapporti di somiglianza per mezzo di questa distinzione di parti o proprietà comuni e differenti: tra il giallo e l'aranciato vi è somiglianza, eppure non si può distinguere l'aranciato in parti di cui alcune entrerebbero nel giallo, mentre le altre resterebbero proprie all'aranciato stesso; una mela dipinta e una fotografata si rassomigliano, ma noi non possiamo rappresentarci quello che esse hanno in comune; dovrebbe essere la rotondità, ma ci è impossibile imaginarla, senza attribuire all'oggetto rotondo un dato colore. Anche allorchè la separazione delle parti comuni dalle parti che differiscono è possibile — come nel caso di visi somiglianti, benchè non vi siano in essi in realtà che alcuni tratti analoghi — noi non facciamo fin da principio alcuna distinzione di questo genere: la rassomiglianza è trasferita di botto all'insieme del fenomeno, fino a che l'analisi non la restringe alla parte [1]).

Anche ammettendo che l'associazione per contiguità fosse la fondamentale, essa non sarebbe però così semplice come ordinariamente la concepiscono quelli che respingono l'associazione per somiglianza. Dal punto di vista fisiologico, ciò che agisce nell'associazione per contiguità è, come nel riconoscimento, la legge dell'esercizio (V, B, 43); il passaggio da una rappresentazione a un'altra si spiega fisiologicamente con la tendenza, acquisita dai corrispondenti processi dell'encefalo, in seguito a frequenti e ininterrotte ripetizioni, a trasformarsi l'uno nell'altro: il principio che agisce è dunque lo stesso che per l'abitudine. *L'esercizio, che fa in modo che da* a *si passi facilmente a* b, *deve far anche in modo che* a *sia riconosciuto.* Certamente $a$ si è presentato almeno altrettanto spesso quanto si è verificato il passaggio da $a$ a $b$; nessuna associazione per contiguità potrà dunque aver luogo senza che il primo termine sia più o meno coscientemente riconosciuto: è questa una condizione necessaria, perchè *se ho dimenticato totalmente* a, *questo non potrà farmi ricordare* b, col quale si è pre-

---

[1]) MAX OFFNER (*Ueber die Grundformen der Vorstellungsverbindung* (*Philos. Monatshefte*, 1892, tir. sep., p. 14) pensa che io abbia avuto torto di credere che la « teoria della contiguità » (quella che pretende ridurre ogni associazione all'associazione per contiguità) ammetta necessariamente che l'elemento comune ai due gruppi di rappresentazioni sia dato alla coscienza come intermediario *libero*. Ma io non capisco come una qualunque teoria della contiguità possa sussistere senza questa supposizione.

cedentemente presentato. Spesso il riconoscimento di *a* non è immediato, ma bisogna che vi sia stata precedentemente un'associazione libera per somiglianza dell'*a* attuale con quello antico, perchè il passaggio a *b* possa avvenire. È vero altresì che il riconoscimento di *a* può spesso essere tanto immediato e rapido, che non lo rileviamo affatto, e rimaniamo sorpresi di trovare *b* nella coscienza: avviene come quando abbiamo imagini postume di sensazioni che non abbiamo notato, o forse anche di impressioni che non sono pervenute fino alla coscienza (v. III, 23). Qualche cosa di analogo può anche accadere nelle associazioni per somiglianza. Nel corso di una passeggiata, fui una volta molto sorpreso di avere l'imagine-ricordo vivissima di un paesaggio montuoso della Svizzera; riflettendovi su più a lungo, scoprii che essa doveva essere stata evocata dalla vista di considerevoli masse di nuvole sull'orizzonte. Bisogna dunque considerare l'associazione per contiguità, e non, come si è pensato, quella per somiglianza, come un'associazione più complessa di quello che non apparisca.

Si potrebbe chiedere se, dal punto di vista fisiologico, è possibile dare dell'associazione per somiglianza una spiegazione semplice quanto quella dell'associazione per contiguità. La possibilità di una tale spiegazione risulta dal fatto che l'associazione per rassomiglianza raggiunge il suo massimo di facilità e di intensità quando il cervello è in uno stato di vitalità esuberante o di forte tensione. È ciò che avviene nel veggente, nel poeta, o nel pensatore preoccupato da gravi problemi: sopratutto in tali stati, si associano per mezzo della somiglianza fenomeni lontanissimi uno dall'altro; d'altra parte è naturale collegare questo fatto al bisogno che proverebbe il cervello di consumare l'energia che vi si trova accumulata, o di scaricare sua tensione troppo forte: bisogno analogo a quello che provoca i nostri movimenti spontanei. Allorchè una rappresentazione, o un insieme di rappresentazioni, avrà eccitato e fortemente commosso la coscienza, proveremo insieme due tendenze: una sforzantesi di mantenere la rappresentazione dominante, l'altra sforzantesi di distribuire l'energia; queste due tendenze saranno soddisfatte nel tempo stesso dall'associazione per rassomiglianza, dappoichè, ogni volta che vi è nella coscienza una rappresentazione dominante, noi andiamo a cercarle, in certo modo, nella profondità della coscienza, tutto il corteo di rappresentazioni della stessa famiglia: nuove rappresentazioni sorgono senza che quelle date siano abbandonate completamente, o, in linguaggio fisiologico, processi della stessa natura (per es. di forma oscillante) del processo dato sono eccitati

nell'encefalo, ma vanno a diffondersi in parti differenti. Così dunque, la legge dell'esercizio, in un certo senso, agisce anche qui, poichè il processo intero è, con modificazioni relativamente poco considerevoli, la continuazione e la ripetizione del processo incominciato; quando il cervello è occupato da un processo di una data specie, è più facile passare a un processo di specie prossima che ad uno di specie affatto diversa [1]: l'associazione per contiguità avrebbe, durante uno stato simile, una influenza perturbatrice.

Quantunque l'associazione per rassomiglianza (se vi si fa rientrare il riconoscimento) sia così una delle condizioni dell'associazione per contiguità, non si possono ricondurre ad essa tutte le altre più che non possa farsi per quest'ultima: mai, in fatti, i fenomeni sono puramente e semplicemente simili; vi si mescolano sempre elementi eterogenei, come, nella formola psicologica dell'associazione per somiglianza ($a_1$ e $a_2$) è espresso dalla differenza degli indici. Ciò avviene perchè in ogni associazione entrano tanto il rapporto di somiglianza che quello di contiguità, quantunque in grado diverso; e la differenza fra le tre grandi forme d'associazione enumerate sopra è per conseguenza puramente quantitativa. La seconda legge, cioè quella del passaggio dalla parte al tutto, è quella che si avrebbe maggiormente ragione di considerare come fondamentale da cui derivano tutte le altre. Partendo dalla formola $a_1 + (a_2 + b + c)$, è facile mostrare che le associazioni per somiglianza e per contiguità non sono che casi estremi. Se si suppone infatti che $b$ e $c$ decrescano indefinitamente di intensità e di nettezza, si arriva, al limite, alla stessa formola dell'associazione per somiglianza $a_1 + a_2$. — Ma se il riconoscimento di $a_2$ e la sua fusione con $a_1$ si producono con una rapidità e impercettibilità sempre crescenti, giungiamo alla formola dell'associazione per contiguità $a + b$. — L'essenza di ogni associazione è dunque la tendenza che abbiamo, essendo dato un elemento particolare, a riprodurre lo stato totale di cui l'elemento stesso, o un altro simile, formava una parte.

Questa legge fondamentale, che possiamo chiamare *legge di totalizzazione*, ci riconduce senz' altro alla natura generale della coscienza, considerata come un'attività sintetica.

---

[1]) Comparare con questa, la spiegazione data da Binet (*La psychologie du raisonnement*, 2.ª ed. Parigi, 1896, pag. 112-117). Io attribuisco la principale importanza alla parentela delle funzioni; Binet pensa che sono probabilmente le stesse parti del cervello quelle che agiscono, quando abbiamo rappresentazioni della stessa famiglia.

Gli elementi particolari d'un medesimo stato cosciente non sono assolutamente isolati e indipendenti; essi esistono soltanto come unità di una somma, e con ciò si spiega la tendenza che abbiamo a evocare di nuovo la somma, quando una delle unità ci è data: noi cerchiamo di sopprimere, quanto maggiormente è possibile, tutto ciò che il dato presenta di frammentario e d'incompleto.

Abbiamo dunque in questo una manifestazione dell' *unità formale della coscienza* (V, B, 47): ogni associazione è una sintesi [1]). Nell' associazione delle idee, non siamo mai completamente passivi, come non lo siamo nelle nostre sensazioni (A, 41-42); il nesso delle nostre rappresentazioni tra loro dipende dunque in ogni momento, non solo da rapporti di somiglianza e di contiguità, ma anche dal *sentimento* dominante che determina l'attenzione. Le leggi di associazione precitate non hanno mai un valore intero ed assoluto: esse vi si avvicinano soltanto nel momento in cui (come quando siamo dominati dal desiderio di conoscere) il nostro interesse lavora, quanto più può, perchè le rappresentazioni si ordinino secondo la loro affinità e le loro connessioni naturali. In origine, certi fini e certi interessi pratici fanno piegare la coppa della bilancia a vantaggio di alcune serie di rappresentazioni. Si fa dunque una specie di *scelta tra le rappresentazioni possibili*, e con ciò la via è aperta a una folla di *influenze incoscienti*, che agiscono anche nei casi in cui crediamo semplicemente di seguire, e non di dirigere, il corso delle nostre idee. Per mezzo dell'interesse, noi torniamo alla *tendenza*, all'*istinto* e al *temperamento*, sorgenti nascoste che spesso non sono conosciute se non per i loro effetti. *L' associazione del sentimento o della volontà con la conoscenza è più profonda di quella delle rappresentazioni fra loro.* Se tutte le connessioni di rappresentazioni dipendessero unicamente dalle esperienze reali dell'individuo e dalle loro combinazioni secondo le leggi dell'associazione

---

1) Se si vuol fare bene attenzione a questa relazione che stabilisco tra l'associazione e la sintesi, si vedrà con quanto poco fondamento mi si è talvolta (per es. da WUNDT, *Physiol. Psychologie*, 4.ª ed., II, pag. 482) collocato fra coloro che si chiamano « psicologi associazionisti », che scompongono la coscienza in elementi assolutamente indipendenti e spiegano tutti i fatti psichici con l'associazione di questi elementi. Io non ammetto in alcun modo elementi assolutamente indipendenti, e secondo me, l'associazione è una forma particolare della forza unificante, dell'attività sintetica, che assume ai miei occhi la natura della coscienza. Ho già criticato la psicologia associazionista, di cui sono principali rappresentanti HUME, HARTLEY, JAMES MILL e STUART MILL (con la sua *Logica*), nel mio libro sulla filosofia inglese contemporanea (pubblicato in danese il 1874 e tradotto in tedesco il 1899). Consultare anche *Storia della filosofia moderna*, all'indice alla voce *Psicologia dell'associazione*.

dell'idee, la coscienza di ciascuno sarebbe molto più chiara e più limpida di quello che non sia effettivamente. Non si dovrebbe credere tuttavia che la mancanza di legame intelligibile provenga qui unicamente dal sentimento: il sentimento può, anch'esso, produrre un concatenamento più solido di quel che non avverrebbe senza quello. *Il più potente sentimento è quello col quale l'uomo adotta i suoi fini ideali o pratici;* questo sentimento lo spinge a cercare i mezzi per attuare tali fini, e stabilisce così la base di una concatenazione solida fra tutto un insieme di rappresentazioni: una rappresentazione il cui contenuto provoca un' attenzione e un interesse speciali, forma per conseguenza un *centro d'associazione*, poichè tutte le associazioni, di cui essa è il punto di partenza, si trovano così favorite. Ciò ci conduce a ricordare *l'unità reale della vita cosciente* (V, B, 47), e la sua importanza per la conservazione e l'integrità della vita mentale. Si potrebbe chiamare *associazione emotiva* questa specie di associazione in cui gli elementi affettivi hanno la parte più importante, secondo la maniera ora descritta: essa interviene in tutte le altre, e rende le cose più complicate di quello che sarebbero, se i rapporti di somiglianza e di contiguità agissero da soli, ed è capace di controbilanciare una grande rassomiglianza e una frequente ripetizione. Spesso le associazioni di idee particolari ad un individuo non si spiegano che con questa forma, che d'altra parte rientra quanto mai naturalmente nella legge di totalizzazione, perchè l'umore, l'interesse o l'attenzione agiscono evidentemente in ciò come elementi dello stato d'insieme che è riprodotto. Difficilmente con l'esperimento si otterranno esempi netti di questo tipo d'associazione, come del resto del tipo per rassomiglianza.

Lo studio più profondo dell'influenza esercitata dal sentimento e dalla volontà sulla conoscenza, deve però essere differito fino alle sezioni seguenti (VI, F, e VII, B, 110) dove avremo occasione di tornare sull'associazione emotiva; qui basterà aggiungere che se si è talvolta considerata l'associazione per *contrasto* come un genere speciale, i fenomeni ai quali si allude si spiegano molto naturalmente con l'influenza del sentimento, quando non rientrano più semplicemente nelle leggi di somiglianza o di contiguità. È caratteristico della vita affettiva il muoversi in mezzo ai contrari: essa è da un estremo all'altro determinata dal grande contrasto del piacere e del dolore, e noi vi troviamo effetti di contrasto molto più forti che nel campo delle sensazioni: a una forte tensione in un senso succede ordinariamente un periodo di rilasciamento, se non a dirittura una tendenza a dirigere il nostro interesse in senso

inverso, proprio come l'occhio affaticato da un colore ricerca il colore opposto. Così si potrebbe spiegare il bisogno che si prova di passare dalla luce all'oscurità, dall'imagine del grande a quello del piccolo. Tuttavia, non è necessario risalire ogni volta a questa predilezione del sentimento pei contrasti; la spiegazione si trova spesso in un rapporto di somiglianza o di contiguità [1]. I contrasti rientrano in una stessa idea comune, come i due poli si allontanano, ciascuno nella propria direzione, da un centro unico: il nano ed il gigante si allontanano entrambi dalla media ordinaria. Inoltre il corso della vita conduce contrasti che si succedono, si toccano e si trasformano l'uno nell'altro, come il giorno succede alla notte, la gioia succede alla tristezza: la contiguità può dunque agire qui come principio d'associazione.

Esempi molto notevoli delle diverse forme d'associazione e del loro concorso, ci son forniti dai solidi legami che si stabiliscono in molti individui, tra le lettere dell'alfabeto (soprattutto le vocali), le voci, i suoni, i rumori, i giorni della settimana, i mesi, da un lato, e certi colori e figure, dall'altro. Tutte le volte che si può scoprire la causa di queste associazioni immediate e spontanee, essa si accorda con le leggi precedentemente esposte. Su 120 persone che risposero a un questionario psicologico da me fatto distribuire, 61, cioè quasi la metà, conoscevano le *sinopsie colorate* o *figurate;* 21 solo le sinopsie colorate, 14 le figurate, 26 le une e le altre. L'associazione immediata e spontanea delle vocali (vedute o udite) a certi colori, può spiegarsi, in molti casi, con la rassomiglianza loro col nome di questi colori (somiglianza che varia naturalmente con le lingue) o forse per un passaggio dalla parte al tutto (la vocale evocando l'intera parola di cui fa parte). In altri casi è l'*associazione per contiguità* quella che agisce. Uno studente, figlio di un pittore, aveva appreso fin dalla più tenera infanzia a conoscere i colori, ed essi avevano avuto una parte importante nelle sue preoccupazioni: anche quando apprese, più tardi, le lettere dell'alfabeto e i numeri, la serie dei colori gli servì di schema, nel quale queste nuove rappresentazioni vennero ad inserirsi, e gli fornì spontaneamente un punto d'appoggio per tutti i suoi ricordi. L'*associazione emotiva* può agire ugualmente, tanto da sola, che contemporaneamente ad altre, come per esempio quando il suono d'una

---

[1]) Cf. JAMES MILL, *Analysis of the phenomena of the human mind*, 2.ª ed., Londra 1869, I, pag. 113 seg.

vocale produce lo stesso stato affettivo di un determinato colore, ed evoca così la rappresentazione di quest'ultimo. I colori coi quali ci rappresentiamo i numeri, i giorni della settimana e i mesi, dipendono sia dalle vocali che predominano nei loro nomi, sia dalla disposizione affettiva che ridestano (è così che alcuni si rappresentano con colori chiari la domenica e i giorni di vacanza). Le sinopsie figurate sono spesso un residuo delle tavole, degli schemi o dei calendari di cui ci si è serviti. Talvolta esse si spiegano con una analogia, come quando si imaginano i mesi dell'anno con un cerchio o una ellissi, dove il movimento torna periodicamente su un certo punto, per poi continuare. Anche il sentimento può prendere parte nelle sinopsie figurate, perchè le domeniche e i giorni festivi occupano spesso, nello schema, un posto più importante degli altri [1]).

*d*) *Legge dell'oblio.* Quando una rappresentazione sparisce dalla coscienza, le associazioni che sono state suscitate sia da essa che da altre, hanno spesso una importanza essenziale. È in questo senso che si può parlare di *legge dell'oblio*, che si rannoda d'altronde strettamente alle leggi del ricordo.

1.° Non si può evidentemente lottare direttamente contro una rappresentazione che persiste: l'arte di dimenticare (o come si chiama ancora, l'arte di far astrazione) può consistere soltanto nel sopprimere certe rappresentazioni per mezzo di altre. Colui che vuol dimenticare deve cercare successioni di rappresentazioni forti e considerevoli, nelle quali possa assorbirsi: quali che siano quelle che egli ricerca (divertimenti o penitenze, lavoro o fantasticheria), esse dipenderanno dal suo carattere e dalla ricchezza mentale di cui dispone.

2.° In molti casi, la rappresentazione è legata di primo acchito ad un'altra di cui l'importanza e l'intensità sono tali da oscurare a poco a poco e sommergere la prima. Quando si mostra a un bambino qualche cosa con la mano, che poi si ritira, gli occhi del bambino seguono ordinariamente il movimento della mano, invece di restare fissi sull'oggetto; ma quando quest'ultimo è capace, per una ragione qualsiasi, di eccitare la sua attenzione, il bambino non si occupa

[1]) Le *sinopsie colorate* sono note da gran tempo. W. Krohn (*American Journal of Psychology*, oct. 1892) dà una lista di 85 lavori su quest'argomento. Il primo a richiamare l'attenzione sulle sinopsie figurate è stato Galton (*Inquiries into human faculty*, Londra, 1883). Il lavoro più completo sulle sinopsie colorate e figurate è quello di Th. Flournoy (*Des phénomènes de synopsie*, Parigi-Ginevra. 1893); i miei risultati personali concordano interamente coi suoi.

affatto di ciò che avviene della mano. Questa è la storia di ogni vera educazione (v. III, 21): l'autorità del maestro conduce il bambino a una verità, che finisce per avere un valore indipendente: l'autorità primitiva è allora obliata, come si ritira l'impalcatura quando la casa è terminata; quando si può far a meno dell'impalcatura per costruire la casa, è ancora meglio. Spesso si produce una sostituzione affatto involontaria, come per es. quando una cosa, considerata dapprima semplicemente come mezzo, finisce per essere presa come fine, ciò che può far cadere completamente la rappresentazione del fine primitivo. Ma in questa specie di sostituzioni, gli elementi affettivi avranno sempre una parte essenziale (v. VI, C, 78-79). In molti casi di associazione per contiguità, non si bada al punto di partenza, perchè le rappresentazioni successive concentrano su di esse tutto l'interesse e tutta l'attenzione (III, 23, V, B, 50 *c*).

3.° Altre volte la rappresentazione primitiva non scompare completamente, ma resta come elemento accessorio in quella che essa risveglia. Nelle espressioni metaforiche e imaginose, il senso primitivo rimane spesso confusamente nello sfondo; per esempio quando si parla del fuoco dell'ispirazione, resta ancora, in coloro che non sono troppo rotti alla rettorica, un barlume dell'imagine del fuoco reale.

4.° Una rappresentazione può dunque essere soppiantata tanto da una affatto estranea, risvegliata per suo conto in altre regioni della coscienza ($a < x$), che da una che essa medesima produce ($a < b$), ovvero agire come elemento secondario nella rappresentazione che la comprende ($a + b = b_a$). Ma vi è ancora una quarta eventualità possibile. La rappresentazione può conservare la sua indipendenza di fronte a quella che vi si è aggiunta, e purtuttavia collegarsi così strettamente ad essa da risultarne una rappresentazione nuova che entrambe determinano, senza però farvisi notare ciascuna separatamente; lo schema è allora questo: $a + b = c$. Vi è dunque una specie di chimica mentale [1]: infatti, in un composto chimico, il prodotto ha evidentemente altre proprietà che i corpi componenti. La storia delle parole composte ce ne fornisce l'esempio: nella parola « riccio di mare » è appena se ci rappresentiamo separatamente le due imagini di « riccio » e di « mare »; nondimeno questa parola è stata formata in origine per distinguere questa specie

[1] Il primo a richiamare l'attenzione su questo fenomeno è stato HARTLEY nelle sue *Osservations of man*, v. *Storia della filosofia moderna*, I.

di riccio dal riccio ordinario. Si è formata, or non è molto tempo, la parola « Kilogrammetro » per indicare la forza capace di elevare un Kgr. all'altezza di 1 m.; quando si è presa l'abitudine di servirsi di questa parola, non si ha più bisogno di pensare espressamente al senso particolare di ciascun elemento, e il significato totale della parola si presenta alla coscienza di un sol tratto. La rappresentazione della distanza ci appare semplice e immediata; essa è pertanto in gran parte (come mostreremo nella prossima sezione) il prodotto di sensazioni multiple, che non si fanno più sentire ciascuna isolatamente. — Lo stesso può dirsi tutte le volte che abbiamo acquistato la percezione di un totale qualsiasi, a costo di un laborioso aggruppamento di unità: il tutto appare allora come un oggetto di percezione immediata, di « conoscenza *intuitiva* », i processi risolutivi essendo svaniti tutti senza lasciare tracce. L'esercizio influisce molto a condurre a questo risultato: quante più volte avremo percorse le unità, altrettanto meglio e più facilmente l'insieme ci si presenta d'un sol tratto; la percezione successiva precede quella simultanea (cf. V, A, 40). Grazie alla « chimica mentale », i processi intellettuali possono notevolmente abbreviarsi; noi possiamo portare con noi, sotto una forma riassuntiva e condensata, i risultati della nostra vita intellettiva anteriore, e ciò permette di risparmiare energia per nuove combinazioni. Ma spesso può divenire malagevole ritrovare gli elementi di cui son formati gl'insieme, e sostituire le intuizioni acquisite con i processi evolutivi che le hanno rese possibili.

51. *a*) *Rappresentazioni elementari, imagini e idee individuali, idee generali.* — La rappresentazione, sotto la sua più semplice forma, è una sensazione riprodotta; come tale si può dire di essa, allo stesso modo che della sensazione (V, A, 41) che non è un composto e si può chiamarla *rappresentazione elementare*. Queste rappresentazioni elementari formano per mezzo dell'associazione per contiguità (V, B, 50, *b*, III) rappresentazioni complesse, che rispondono alle percezioni complesse (V, B, 44); esse si riferiscono agli oggetti, alle persone, alle circostanze e agli avvenimenti, e possono esser chiamate *rappresentazioni individuali*. Le rappresentazioni elementari vi si associano tra loro in modo da formare rappresentazioni d'insieme individuali. La concatenazione delle rappresentazioni elementari, che costituiscono la rappresentazione individuale, può essere tanto solida e stretta, che noi siamo indotti ad ammettere l'esistenza, nel mondo obbiettivo, di una certa unità misteriosa corrispondente a

questa rappresentazione, e a credere, per esempio, che ciò che noi chiamiamo « la cosa in sè » esiste indipendentemente dalle sue proprietà.

Le rappresentazioni individuali di questo genere non sono, malgrado tutto, per nulla fisse e immutabili. I loro elementi possono variare, e spesso in un dato momento non sono più gli stessi che nel momento precedente: la mia rappresentazione del tavolo, al quale sono seduto, è formata dalla combinazione di diverse rappresentazioni elementari (un certo colore, un certo grado di durezza, la forma, la posizione); ma ogni volta che ho visto il tavolo, l'ho visto in un modo diverso; il punto di vista, la luce, la posizione non sono stati mai del tutto gli stessi; ora l'uno, ora l'altro di questi elementi (ora il colore e la durezza, ora la forma e la posizione) si sono contornati, in seguito alla mia attenzione, di circostanze particolari. Soltanto quando abbiamo visto solo una volta un oggetto o un particolare, la nostra imagine-ricordo può esserne una riproduzione semplice; se l'abbiamo percepito più volte, si paleseranno più o meno delle differenze; per es. noi ci rappresentiamo il nostro intimo ora sotto una luce, ora sotto un'altra, e potrà prodursi una specie di lotta fra gli elementi per ottenere l'influenza che deciderà il carattere delle rappresentazioni, e ciò tanto maggiormente, quanto più le nostre esperienze saranno ricche e complesse. Si stabilisce dunque il quesito di sapere, *come, quando abbiamo avuto di un oggetto parecchie percezioni differenti e che non coincidono tra loro, possiamo averne un' imagine-ricordo, una rappresentazione libera, capace di corrispondere non soltanto ad una di esse, ma a tutte le percezioni particolari.*

La difficoltà di questo quesito deriva dalla circostanza che le nostre rappresentazioni tendono sempre a divenire complete e individuali, e ciò tanto maggiormente, quanto maggiormente sono vive e l'attenzione si porta di nuovo su di esse. Ora, siccome i tratti particolari e le proprietà cambiano ad ogni esperienza, perchè *non vi è mai ripetizione assoluta*, ma si manifestano al contrario incessantemente nuove sfumature e nuovi particolari accessori, non abbiamo dell'oggetto una rappresentazione *unica*, ma un gran numero. Per ciò noi possiamo distinguere l'imagine individuale (del tavolo visto sotto una *data* luce *particolare*, sotto un *dato aspetto*, ecc.) dall'*idea individuate* (di *questo tavolo in generale*, secondo *tutte* le percezioni che ne abbiamo avuto e in quanto differisce dagli altri tavoli). L'imagine individuale non presenta alcuna difficoltà: è una semplice riproduzione; ma l'idea individuale deve rispondere a tutte le percezioni che si sono avute

dell'oggetto. — In che senso si può dunque dire che abbiamo idee individuali?

Da molto tempo ci si è arrestati davanti a questa difficoltà: tuttavia ciò che ha richiamato su di essa l'attenzione, non sono le idee individuali, ma le *idee generali* (cioè quelle che debbono *corrispondere* o *applicarsi* a parecchi oggetti, persone, circostanze o avvenimenti individuali). Se i fenomeni individuali, ai quali deve applicarsi una idea generale, differiscono e non coincidono tra loro, è difficile concepire la possibilità di una idea generale di questo genere. Non si è scorto che le nostre idee singole degli oggetti e delle circostanze, che percepiamo in condizioni che variano, sono soggette alla stessa difficoltà delle idee generali propriamente dette; l'idea generale è un prodotto della stessa operazione che ha formato l'idea individuale. *Come le imagini individuali lottano per ottenere l'influenza decisiva sull'idea individuale, così le diverse rappresentazioni individuali lottano per ottenere l'influenza decisiva sull'idea generale.* Se io voglio rappresentarmi un triangolo, sarà ora un triangolo isoscele, ora uno equilatero, ecc...; io non posso prendere separatamente le proprietà comuni a tutt'i triangoli, per formarmi unicamente con esse un'idea: a *ciascuna* idea particolare di triangolo si unisce qualche cosa che non conviene a tutt'i triangoli. Come non si può mangiare frutto in generale, ma soltanto mele, pere ecc. non si può maggiormente rappresentarsi il frutto in genere. In qual senso dunque si può dire che abbiamo idee generali?

BERKELEY per primo, con molto acume, attirò l'attenzione su questa difficoltà psicologica (nell'introduzione dei suoi *Principî della conoscenza umana*) per reazione contro l'antica teoria che ci attribuiva, senz'altra spiegazione, la facoltà di « estrarre » le proprietà comuni e le leggi, e di formarne nuove idee « astratte ». BERKELEY negò esservi di simili idee, benchè altri filosofi, p. es. LOCKE, avessero considerato il potere di formarle come una delle grandi superiorità dell'uomo sull'animale. « Mi è impossibile, dice BERKELEY, formare l'idea astratta di un movimento senza un corpo che si muove, quella di un movimento che non sia nè rapido nè lento, nè curvilineo, nè rettilineo, e ciò vale per tutte le altre idee generali astratte ». Il contenuto di ogni idea singola è qualche cosa di affatto individuale e singolare: non vi sono idee generali che nel senso che possiamo far servire un'imagine individuale come esempio o sostituto di tutta una serie di altre imagini. *La generalità d'una idea non significa dunque null'altro che la sua attitudine a servire di esempio o di sostituto.*

Ciò che BERKELEY ha dimostrato soltanto in rapporto alle idee generali, possiamo applicarlo alle idee individuali: come l'idea generale è un'idea che fa la parte di esempio o di surrogato per tutta una serie di percezioni di fenomeni diversi, così l'idea individuale è un'idea che compie l'ufficio di esempio o di surrogato per tutta una serie di percezioni di uno stesso fenomeno [1]. La nozione di *esempio* (o *sostituto*) implica da un lato l'esistenza di alcune proprietà o parti, alle quali possiamo specialmente dirigere la nostra attenzione (p. es. in un triangolo, che esso è formato da tre rette che si tagliano), dall'altro, la possibilità di scambiare la rappresentazione con altre (p. es. un triangolo rettangolo con uno ottusangolo o acutangolo).

BERKELEY ha certamente messo in rilievo un punto decisivo; ma occorre ancora domandarsi *per quale operazione psicologica una rappresentazione è presa così come esempio o sostituto.*

L'antica teoria dell' astrazione ammetteva che abbiamo una facoltà speciale, l' « estrarre » le qualità comuni delle cose, ovvero spiegava anche la formazione delle idee generali come un'operazione del tutto passiva: l' idea degli elementi comuni (p. es. $x$ nei fenomeni $ax$, $bx$, $cx$) sussisterebbe in grazia della ripetizione, perchè essa ricorre più di frequente nella nostra esperienza che non le qualità ($a$, $b$, $c$) particolari a ciascuno dei fenomeni. Questa idea speciale degli elementi comuni è caratteristica dell'antica teoria delle idee generali, ma come abbiamo già rilevato, il carattere comune non basta per costituire un'idea specifica. Quando vogliamo avere l'idea generale del « cavallo », siamo sempre obbligati a rappresentarci un cavallo di un colore determinato; non possiamo rappresentarcene uno d'un colore in generale. Per conseguenza [2] $x$ differisce infatti secondo i diversi casi, di modo che le formole rappresentanti i tre fenomeni dovrebbero propriamente scriversi: $ax_1$, $bx_2$, $cx_3$. Lo stesso può naturalmente dirsi dell'idea individuale: se io voglio rappresentarmi il *tale* cavallo determinato, sono sempre obbligato a rappresentarmelo visto da un certo lato, avente una data età, ecc.

Per evitare lo scoglio contro il quale veniva a urtare l'antica teoria dell'astrazione, si è proposta recentemente una teoria, secondo

---

[1]) L'idea dell'io (tanto del reale che del formale) è un'idea individuale. Cfr. V, B, 47.

[2]) Come rileva con ragione ARNE LÖCHEN, nel suo lavoro *Om Stuart Mills Logik*, Christiania og Kjöbenhavn, 1885, p. 102.

la quale le imagini individuali si fonderebbero in una *imagine generica* (così *ax*, *bx* e *cx* produrrebbero per loro unione *px*) simile alle fotografie composte, che si ottengono dai membri di una stessa famiglia o di una stessa classe [1]). Si ammette dunque che i punti di rassomiglianza (punti « comuni ») non bastano a formare una rappresentazione indipendente; all'incontro, per la reciproca azione delle imagini concrete, si formerebbe una nuova imagine concreta (*px*), di cui si potrebbe dire con ragione che rappresenta le altre, perchè ne è in certo qual modo la media. Ma, ammettendo anche che esistano « imagini composte » di questo genere, esse si limiterebbero ai soli casi in cui le differenze non fossero troppo accentuate: la fusione delle rappresentazioni della stessa famiglia tra loro è dunque sicuramente circoscritta in limiti ristreti.

D'altronde, la teoria delle imagini generiche suppone, anch'essa, come faceva l'antica teoria dell'astrazione, che soltanto l'azione reciproca delle imagini determina la formazione delle idee individuali e generali. Ma si è già potuto constatare (V, B, 50, *a*) che ci è stato impossibile definire la teoria della associazione, senza guardare alle altre facce della vita psichica. *L'interesse* e l'*attenzione* intervengono efficacemente nella formazione delle idee individuali e generali, così come nell'associazione: soltanto dirigendo la nostra attenzione successivamente a ciascuna delle parti e delle proprietà, che i fenomeni ci presentano, acquistiamo distintamente coscienza della loro somiglianza e della loro differenza, e proviamo per conseguenza il bisogno di formare idee che possano convenire a tutta una serie di percezioni o di fenomeni simili tra loro. Dirigendo così successivamente la nostra attenzione, noi *analizziamo* il fenomeno, cioè separiamo ciascuna delle sue parti o proprietà da tutte le altre; è il nostro interesse, — che proviene d'altronde da uno scopo pratico o da una preoccupazione teorica — che decide quali saranno le parti o proprietà del fenomeno, alle quali ci atterremo a preferenza, e ci determina così nel tempo stesso a scegliere come sostituto o esempio dell'intero gruppo di fenomeni simili, quello in cui troviamo *più distintamente le proprietà che c'interessano.* In quanto ad apprendere a non trasferire a tutto il gruppo ciò che non si trova che nel solo sostituto, noi lo facciamo pel fatto stesso che concentriamo la nostra attenzione sui tratti che ricompaiono in tutt'i fenomeni del gruppo (come aventi fra loro una somiglianza di coinci-

---

[1]) GALTON, *Inquiries into human faculty*, p. 349 seg. (cf. 12 seg., 183 seg.).

denza, di qualità o di rapporti), e conserviamo il sentimento che in luogo del sostituto scelto, noi avremmo ugualmente bene potuto sceglierne un altro: sempre che dimostriamo le proprietà generali del triangolo, lo facciamo per mezzo di un triangolo particolare, senza pertanto badare se è ottusangolo, rettangolo o acutangolo, e abbiamo sempre il pensiero occulto che invece del triangolo dato avremmo ugualmente potuto servirci di qualunque altro. Noi possiamo studiare la storia naturale del cavallo su un determinato cavallo, e scegliere perciò quello in cui ci appariranno meglio i caratteri che differenziano il cavallo dalle specie affini; ma nella scelta di questo esempio non ci arresteremo mai alle particolarità della forma o del colore. Per le idee individuali accade perfettamente lo stesso che per le generali.

*Non abbiamo adunque idee individuali e generali che nel senso soltanto che possiamo scegliere esempi o sostituti per tutto un gruppo di percezioni, e che siamo capaci di concentrare la nostra attenzione su alcune parti o particolarità determinate, che (benchè sotto una forma più o meno modificata) si trovano in tutte le percezioni simili.* In quanto all'esempio scelto, esso è una percezione ovvero un'imagine individuale: l'arte di astrarre si fonda essenzialmente sulla facoltà di concentrare l'attenzione nel modo sopra descritto.

*b*) Tuttavia sarebbe un controsenso (che BERKELEY non ha saputo interamente evitare nella tanto viva ed importante polemica ingaggiata da lui contro la vecchia teoria dell'astrazione) credere che cominciamo con le imagini elementari per continuare in seguito con le imagini individuali, poi con le idee individuali e finalmente con le idee generali. È appunto una grande arte, che suppone parecchio esercizio, che ci permette di percepire le imagini individuali, e il grado di sviluppo della mente non si misura meno dai risultati ai quali si giunge sotto questo rapporto, che dalla facoltà di concentrare l'attenzione sulle idee, tanto singolari che generali. I concetti del distinto e dell'individuale sono concetti relativi, e sotto questo rapporto, le nostre rappresentazioni possono percorrere tutta una scala. Quelle dei bambini e degli uomini primitivi hanno spesso un carattere astratto, vago e generale, perchè essi non percepiscono nè fissano con sicurezza le sfumature e le differenze individuali; la loro attenzione non è ancora eccitata da tutti gli aspetti e da tutte le proprietà delle cose percepite. Un'imagine assolutamente individuale e concreta supporrebbe che l'analisi è stata compiuta e l'attenzione espressamente diretta su tutt'i particolari. Da principio sono soltanto gli aspetti particolari ed isolati

degli oggetti che si percepiscono e si ritengono: da ciò le numerose delusioni che la coscienza primitiva, tendente nella sua inconsideratezza ad accordare una realtà a tutte le sue rappresentazioni, prova perchè desume, dall'accordo su un certo punto, una completa identità: per es. il bambino chiama suo padre ogni uomo adulto. Molte arguzie e osservazioni pungenti, che fanno talvolta i bambini, derivano dal carattere astratto e semplicista delle loro idee. Nella zoologia primitiva la balena è collocata fra i pesci e il pipistrello fra gli uccelli; gl'indiani chiamano il ferro « pietra nera » e il rame « pietra rossa »; gli ottentotti chiamano il carro del viaggiatore europeo « la grossa bestia dell'uomo bianco ». — Le nostre idee *provvisorie* di una cosa hanno anche ordinariamente un carattere vago, e sono scelte soltanto nei loro tratti più generali. Si sono con ragione citate, a questo riguardo, le idee che abbiamo degli oggetti e degli avvenimenti a proposito dei quali poniamo dei quesiti, o che cerchiamo, e, in genere, tutte le idee che esprimono una tendenza di cui è indicato il senso generale, benchè la forma esatta dello scopo non sia data [1]. Bisogna rannodarvi ancora il rilievo fatto già da LIEBNIZ, che le radici del linguaggio hanno dapprima un senso generale e indeterminato, che si precisa e si differenzia solo a poco a poco [2]. Questa evoluzione dell'astratto e del generale verso il concreto e l'individuale si osserva anche nell'imaginazione creatrice, perchè l'individualizzazione approfondita delle forme rappresentate non apparisce che assai tardivamente [3].

Però una grande ed eccessiva fiducia nelle idee una volta formate produce *una esagerazione delle differenze come delle rassomiglianze*. Per esempio un ragazzo che aveva imparato a leggere, vedendo un libro stampato su due colonne, una in greco l'altra in latino, diceva che la prima « era greco » e la seconda « era scrittura » [4]: egli era incapace di estendere la sua idea generale d

---

[1]) W. JAMES in *Mind.*, January 1884, pag. 15, ed anche nei *Principles of Psychology*, I, pag. 249-55. Cfr. R. WAHLE, *Zur Psychologie der Frage* (*Zeitsch. für Psychhol. und Physiol. der Sinnesorgane*, 1890). V. anche il mio lavoro *Ueber Wiedererkennen* (*Vierteljahrssch. für wiss. Philosophie*, XIV), pag. 171 seg.

[2]) LEIBNIZ, *Op. philos.*, ed. Erdmann, pag. 297; MAX MÜLLER, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, trad. Hanis et Perrot, I, pag. 81-83; RIBOT, *L'évolution des idées générales*, Parigi 1897, pag. 88 seg.

[3]) V. per ciò che concerne l'arte greca, JULIUS LANGE, *Billed Funstens kremstilling af Menneskeskikelsen i dens äldste Periode* (*Videnskabernes Selskabs Skrifter*, 5 Käkke), Copen., 1892, pag. 172 seg.

[4]) EGGER, *Observations et réflexions sur le développement de l'intelligence et du langage chez les enfants*, Parigi 1879, pag. 32.

scrittura. Nello stesso modo, molti popoli hanno considerato la loro lingua come la sola vera; quella dei popoli stranieri sembrava loro un mormorìo o un balbettamento, come un balbettìo di bambini, o gridi d'animali. La parola Barbari, che presso i Greci indicava tutt'i non Elleni, significa propriamente: quelli che hanno un linguaggio rude e inarticolato. Si son trovate espressioni ed idee analoghe presso gl'Indù, gli Ebrei, gli Egiziani e gli Arabi; non vi è alcuna razza, fino alla tribù degli Herero (uno dei rami cafri dell'Africa del Sud) che non si consideri come la sola che parli, considerando tutte le altre come non facenti altro che balbettare. Soltanto quando impararono a conoscere più da vicino i « Barbari », i Greci scoprirono (secondo la stessa espressione di STRABONE) che non vi era in essi *mancanza* di organi, ma sibbene di *esattezza* nei termini [1]. Lo stesso avvenne della parola « Stato », che i Greci si rifiutavano di applicare alle società barbare. — I Greci attribuivano più facilmente alle altre nazioni i propri Dei; pertanto i primi cristiani furono chiamati atei (ἄθεοι), nome che servì in seguito più di una volta a designare coloro nei quali l'idea di Dio si allontanava dall'idea comune. — La lingua degl'Indiani comprende pochissime parole astratte: per es. essi non hanno alcuna espressione per indicare « l'albero » o la « quercia », ma posseggono diverse parole per le diverse specie di querce; non hanno alcuna espressione per designare la « pesca », mentre ne posseggono parecchie per le diverse pesche [2]. Quanto non si è dovuto lottare contro gretti pregiudizi, finchè non è venuta in luce l'idea che la terra è un pianeta e il sole una stella fissa!

L'evoluzione delle nostre rappresentazioni consiste dunque tanto in un lavoro di generalizzazione che in uno di specializzazione, e, sotto ambo i rapporti, essa può avere grandi ostacoli da vincere. In origine, generalizzazione e specializzazione avvengono solo accidentalmente e non in modo continuo; il progresso intellettuale consiste tanto nel formare rappresentazioni abbastanza concrete perchè nessuna proprietà speciale non venga omessa, quanto rappresentazioni sufficientemente astratte per permettere di esprimere i punti di vista generali e comuni. Nella generalizzazione interviene sopratutto l'associazione per somiglianza; nell'individualizzazione quella per contiguità.

---

1) L. GEIGER, *Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft*, I, pag. 300 seg.

2) TH. WAITZ, *Die Indianer Nordamerikas*, Lipsia, 1865, pag. 8

52. *Il linguaggio e le rappresentazioni.* — Ma per poter fissare in modo chiaro e preciso le proprietà e i caratteri, per cui le percezioni e i fenomeni si rassomigliano tra loro, senza scendere alle particolarità, l'attenzione ha bisogno di un punto d'appoggio. Noi non possiamo rappresentarci gli elementi « comuni » allo stato isolato, ma possiamo esprimerli con segni che serviranno unicamente a designare ciò che costituisce la somiglianza di più percezioni o fenomeni tra loro. Abbiamo visto (V, B, 50, *b*, III) che la parola è un mezzo di comunicazione che apparisce nella vita come il prodotto di movimenti spontanei; ma, in conseguenza dell'associazione che può unire le parole a certe parti o proprietà determinate dei fenomeni, queste divengono più facili a essere separate dagli altri aspetti di quegli stessi fenomeni, e la parola diventa così uno strumento del pensiero. L'associazione tra il segno e la rappresentazione diventa così solida sopratutto perchè gli uomini vivono in società e provano il bisogno di comunicarsi i loro pensieri, ma questa associazione diventa a sua volta un punto di appoggio per la vita intellettiva: questa si libera maggiormente dagli esempi particolari, poichè possiede nel segno un succedaneo di un'intera serie di rappresentazioni. Inoltre, siccome la produzione dell'esempio concreto esige un tempo maggiore di quella del semplice segno, è ancora un vantaggio, dal punto di vista della rapidità, il pensare con segni invece che con esempi; di più, siccome il linguaggio non può svilupparsi che in una società, avviene lo stesso del pensiero superiore: in questo senso, la mente è un prodotto sociale.

Le funzioni primitive della conoscenza, la sensazione e la percezione, non hanno bisogno di un segno speciale. L'imagine-ricordo può aver già bisogno della parola, se non è assolutamente fresca e viva; più il ricordo e la rappresentazione ci offrono il reale sotto colori nuovi, e si avvicinano così all'intuizione, meno dipendono della parola. Ciò può vedersi nel fatto, citato innanzi (V, B, 49, *b*) che nelle lesioni della parola spariscono prima i nomi di persona, mentre i termini che esprimono rapporti astratti e generali si conservano più lungamente. Questo fatto si spiega ricordando che i termini che servono a indicare astrazioni sono adoperati molto più di frequente, e per conseguenza hanno contratto con la cosa significata un legame più solido, di quelli che esprimono i fenomeni concreti, giacchè per le rappresentazioni incolori, e sopratutto per le idee, tanto individuali che generali, è indispensabile l'aiuto della parola. In alcuni individui, il pensiero è un linguaggio interiore fino a tal punto che una assidua meditazione li fa sudare; è perciò che si è

chiamato il pensiero « un processo verbale impercettibile avente luogo nelle parti centrali » e che starebbe al linguaggio reale nello stesso rapporto della volontà al movimento reale [1]). Ma ciò non può dirsi che delle persone le cui imagini verbali consistono in imagini cenestesiche [2]); in altri le imagini verbali sono principalmente auditive o visive, cioè riproduzioni di parole udite o viste. Pertanto, in ogni uomo, una innervazione più o meno forte dei muscoli della voce coincide facilmente con una rappresentazione viva e concentrata [3]).

Che un certo sviluppo mentale sia possibile senza aiuto del linguaggio, è dimostrato dai primi anni del bambino, durante i quali questi fa spesso un'importante serie di percezioni, di esperienze e di ragionamenti, senza possedere un linguaggio propriamente detto. PREYER principalmente (nei cap. XVI e XXIII della sua opera *L'Ame de l'enfant*) ha sostenuto con molta energia l'indipendenza dello sviluppo intellettivo in rapporto al linguaggio: questo si sviluppa nel bambino involontariamente, per il balbettamento spontaneo, per l'espressione dei sentimenti e per l'imitazione. Durante i primi anni il bambino ha un linguaggio speciale, che deriva da queste tre sorgenti; l'interesse particolare che trova nei suoni che produce, cresce sempre maggiormente pel fatto che quelli gli permettono di legarsi agli altri esseri; i suoni non l'interessano soltanto come espressione dei suoi bisogni fisici, ma anche come mezzo di comunicazione. Avviene del bambino come della sordo-muta Laura Bridgman (v. III, 25, *b*). Il suo linguaggio primitivo e imperfetto cede a poco a poco all'influenza di quello che si parla intorno a lui, e che egli cerca imitare: operazione che si ritarda sovente impiegando per parlare al bambino il suo stesso linguaggio. Soltanto quando il suo ufficio come mezzo di comunicazione è divenuto preponderante, il linguaggio diventa anche un mezzo di formare e sviluppare le idee.

L'ufficio della parola diventa importante soprattutto nell'idea generale; chè a dir vero la chiarezza sensitiva fa qui completa-

---

1) L. GEIGER, *op. cit.*, I, pag. 58.

2) STRICKER (*Studien über die Sprachvorstellungen*, Vienna, 1880, pag. 20, 33) sembra ammettere che le imagini verbali di tutti gli uomini sono essenzialmente cenestesiche.

3) Se per es. si pensa fortemente un numero, si potrà difficilmente evitare di mormorarlo: è forse così che si deve spiegare ciò che si indica sotto il nome di « lettura dei pensieri ». Cf. F. C. C. HANSEN e ALF. LEHMANN, *Ueber unwillkürliches Flüstern* (*Wundts Studien*, XI).

mente difetto, e il bisogno di un'intuizione sensitiva implica già per se stesso un pericolo, giacchè può condurci a confondere il particolare e il generale, pel fatto che ogni imagine ed ogni esempio, all'infuori dell'elemento comune, racchiude anche quello che è propriamente individuale. *Soltanto in grazia della parola si può sfuggire alla confusione.* La parola è in certo modo una compensazione dell'impossibilità in cui si trova l'uomo, di avere un'intuizione speciale delle qualità comuni in se stesse: quanto più la mente si allontana dall'esperienza e dall'intuizione, tanto più impiega le parole o i simboli al posto degli esempi.

53. *L'associazione delle idee e il pensiero.* — Se si prende la parola « pensare » nel suo più largo significato, essa indica tutti gli atti della coscienza: è in questo senso che viene adoperata nella vita giornaliera, e che anche DESCARTES impiegava, quando diceva: *io penso, dunque io sono* [1]. Abbiamo anche visto, in quanto precede, che è impossibile separare con limiti precisi la percezione sensitiva ed il pensiero, poichè ogni sensazione ci è parso essere una percezione della differenza, un discernimento (idea elementare, V, A, 40), e poichè il riconoscimento è l'effetto d'una rassomiglianza tra il dato attuale e un'esperienza anteriore (idea implicita V, B, 43, 45). L'associazione anch'essa può essere chiamata pensiero, a causa del legame che attua tra differenti rappresentazioni, fondandosi su un riconoscimento più o meno cosciente (V, B, 50, *c*): si potrebbe chiamarla pensiero associativo.

Se cerchiamo una definizione generale del pensiero, possiamo dire: *pensare è comparare*, trovare diversità o rassomiglianza. La percezione della diversità è una funzione più primitiva di quella della somiglianza. — *Considerato dal punto di vista fisiologico*, l'atto di pensare si collega strettamente alla parte importante che prendono, nel funzionamento del cervello, la differenza e l'opposizione, l'esercizio e il consumo spontaneo dell' energia (cfr. la spiegazione fisiologica che abbiamo dato della legge di relazione nel campo della sensazione; quella del riconoscimento, dell'associazione per contiguità e per somiglianza). *Considerato dal punto di vista psicologico*, si collega strettamente alla natura generale della co-

---

1) Ecco la sua spiegazione (*Les Principes de la philos.*, I, 9): « Con la parola pensare, intendo tutto ciò che avviene in noi, in modo che lo scorgiamo immediatamente da noi stessi: è perciò che non solo intendere, volere, imaginare, ma anche sentire è qui la stessa cosa che pensare ».

scienza (II, 14): la sintesi suppone tanto l'unità che la pluralità: la percezione del riconoscimento esprime l'unità della coscienza durante il suo passaggio a nuovi stati, mentre la percezione della diversità fa risaltare la molteplicità del suo contenuto e dei suoi stati.

Se cerchiamo ora di distinguere da queste forme vaghe ed elementari del pensiero il *pensiero propriamente detto* o *logico,* non possiamo farlo che attribuendo una importanza particolare all'elemento d'attività che si trova già in queste forme inferiori e che, in ciò che precede, abbiamo chiamato *attenzione* (V, A, 42; B, 50, *b*; 51, *a*). Ma essa appare soprattutto chiarissima quando la comparazione, invece di avvenire spontaneamente, è *voluta*, cioè quando, prima della comparazione, abbiamo un'idea di quel che cerchiamo; in altri termini, *quando ci siamo proposti un dato problema, di cui la soluzione c'interessa.* Noi curiamo allora che le idee non si leghino come farebbero da sè, sibbene in modo da fornire una risposta a una determinata questione. Nel pensiero propriamente detto, noi partiamo da una cosa nota per determinare qualcosa di ancora ignoto, e perciò siamo obbligati a sapere qualche cosa delle relazioni dell'ignoto col noto. Quando p. e. cerchiamo una rappresentazione nella nostra memoria, sappiamo con quali altre essa si trova associata, e insistendo fortemente su queste ultime, possiamo provocare il ritorno di quella che cerchiamo; lo stesso quando cerchiamo i mezzi per raggiungere un dato fine: conosciamo il fine; si tratta di trovare qualche cosa che sia con esso in un rapporto di causa ad effetto. Il modo più perfetto in cui si possa formulare il rapporto del noto all'ignoto, consiste nel mettere un problema in equazione: in ogni pensiero si tratta anzitutto di piantare la questione in una maniera netta e precisa.

Il pensiero logico ha in parte un carattere critico: esso esamina, misura e precisa il rapporto di somiglianza che è sempre la condizione ultima dell'associazione delle idee, condizione tuttavia alla quale l'attività involontaria della coscienza adempie meno rigorosamente. Ma il pensiero non si appaga di esaminare le associazioni date: esso cerca ancora di sostituirle con delle nuove che concordano meglio con l'esperienza; stabilisce una misura e respinge tutte le associazioni, finchè non ne trova una che la soddisfi. Questa scelta si basa, come tutte le scelte, su un'associazione per somiglianza o una comparazione: ciò che si *sceglie* è ciò che *risponde* più esattamente e più completamente alle condizioni del modello.

Il pensiero propriamente detto non dispone d'alcun mezzo e d'al-

cuna forma, che non siano già apparsi e non siano già stati applicati nel corso involontario delle nostre rappresentazioni: la differenza non è che di grado e dipende dall'*esattezza* con cui il rapporto di somiglianza è colto. Questa circostanza, che l'associazione è l'obbietto di uno speciale interesse e di una scelta cosciente, non può mutarne le leggi: il pensiero propriamente detto non potrebbe liberarsi da queste così come noi non possiamo, con alcuna macchina artificiale, sospendere il corso di quelle della natura esteriore. Ma noi non possiamo far servire ai nostri scopi le leggi psicologiche altrettanto bene che le leggi fisiche [1]).

Il pensiero, come qualunque altra funzione, richiede *esercizio*. Prima che quest'esercizio sia acquistato, vi è spesso una resistenza da vincere, e nello sforzo che ciò esige appare distintamente un fattore volitivo: occorre fissare gli occhi sul principio che si vuol applicare o sul modello che si vuole imitare, come sopra un'idea direttrice (un centro d'associazione). Quando un pensatore esercitato si abbandona al corso dei suoi pensieri, la concentrazione dell'attenzione non è minore; soltanto l'elemento volontario è più nascosto, perchè la sua energia forma un tutto con quella del corso abituale delle idee, e non è che quando compaiono difficoltà od ostacoli che si manifesta di nuovo più nettamente.

Stabilire un criterio per le associazioni delle idee e trovare le regole che derivano da questo criterio, relativamente a quelle che debbono essere considerate come buone, riguarda la *logica*, non la *psicologia*. La logica è una scienza artificiale, la psicologia una scienza naturale (v. I, 9). Ma l'arte nasce dalla natura e ne è una continuazione; vi è d'altra parte anche un interesse psicologico a constatare che le norme delle associazioni legittime non hanno nulla in più di *una espresssione ideale di ciò che si manifesta più o meno chiaramente in ogni associazione involontaria*. La logica misura infatti ogni associazione d'idee, secondo il grado nel quale soddisfa al *principio d'identità*, cioè raggiunge la condizione che ogni rappresentazione, quali che siano il luogo e il tempo in cui la s'impiega, conservi sempre lo stesso contenuto ($A=A$). Questo principio corrisponde al riconoscimento che è implicito in ogni as-

---

1) Cf. *Ueber Wiedererkennen* (*Vierteljahrs. für wiss. Phil.*, XIV), p. 199-205. Una concezione analoga del rapporto del pensiero logico alle operazioni intellettive più semplici si trova in TELESIO (*Storia della filosofia moderna*, I) e ai nostri tempi in BINET (*La psychologie du raisonnement*, 2.ª ed., 1906, Parigi) e H. GOMPERZ (*Die Psychol. der logischen Grundthatsachen*, Lipsia e Vienna, 1897).

sociazione (V, B, 50, *c*). L'importanza di questo principio appare nella teoria logica del concetto, del giudizio e del ragionamento: noi formiamo un *concetto*, quando determiniamo il contenuto di una rappresentazione in modo tale che essa resta identica a se stessa, in qualunque punto della vita intellettuale apparisca; formiamo un *giudizio* quando uniamo insieme due concetti, in causa d'un rapporto d'identità tra i loro contenuti; e facciamo un *ragionamento*, quando, per mezzo di una sostituzione (cioè collocando un concetto al posto di un altro, identico al primo), uniamo insieme due concetti di cui fino a quel momento ci era sconosciuto il legame (p. es. $A=B$, ora $B=C$, dunque $A=C$) [1]).

Al principio, noi non otteniamo tutte le nostre opinioni e i nostri giudizi per mezzo del pensiero propriamente detto: spesso, al contrario, il corso spontaneo delle nostre rappresentazioni sembra essere in noi l'elemento veramente fecondo. Le nostre idee si muovono sovente a sbalzi, si legano istintivamente, o anche per mezzo di avvicinamenti imaginati, e nondimeno possiamo acquistare così giudizî che saranno dimostrabili subito dopo. *La via, per la quale scopriamo a tutta prima una proposizione, è raramente quella per la quale la si dimostra.* La nostra innata precipitazione (cf. B, 46) ci conduce a imaginare concezioni, che esaminiamo dopo: fare questo esame appartiene al pensiero propriamente detto; ma esso avviene, come insegna la logica, prendendo come criterio il rapporto di similitudine ideale (l'identità logica). Il corso spontaneo delle nostre rappresentazioni è così controllato e corretto da un principio che esso segue di già, sebbene senza esattezza e senza rigore. Ogni conoscenza poggia sulla misura del grado di rassomiglianza o di differenza delle nostre rappresentazioni tra loro: soltanto, la conoscenza scientifica intraprende questa misura con maggiore coscienza e con maggiore esattezza del pensiero irriflessivo.

**54.** *Formazione d'imagini individuali libere* (*Imaginazione*). — La *imaginazione* [2]) ha la stessa radice del pensiero, ma il suo sviluppo avviene in un'altra direzione.

Per comprendere questo sviluppo, bisogna ricordarsi che l'ima

---

1) Sull'importanza dell'identità in logica, vedere la mia *Logica formale*.

2) In senso largo, l'imaginazione è la stessa cosa della facoltà di formare rappresentazioni: questo senso è il primo per data (greco). Se noi lo conservassimo, tutta la teoria della memoria e della rappresentazione sarebbe anche una teoria dell'imaginazione. — In senso stretto, l'imaginazione è la facoltà di *creare nuove* rappresentazioni concrete, ed è questo il senso che adottiamo qui.

gine individuale è, anch'essa, di natura complessa, e che è un prodotto dell'associazione (V, B, 51): ne risulta che anche qui gli stessi elementi possono essere diversamente collegati ed entrare in altre combinazioni. Anche quando vi fosse soltanto qualche elemento cambiato, l'imagine può prendere un altro aspetto. Ciò avviene più o meno in tutt'i nostri ricordi: alcuni tratti si cancellano e sono sostituiti da altri, senza che noi lo notiamo. Appunto quando fissiamo intensamente i tratti essenziali, una trasposizione e un cambiamento di questo genere possono avvenire nei tratti secondarî, senza destare l'attenzione, se non abbiamo occasione di comparare l'imagine ricordo con la percezione. Il sogno, tanto il sogno propriamente detto che la *rêverie*, va spesso ancora più lungi; esso trasforma gli elementi dominanti e determinanti d'una rappresentazione singola, ed è così capace di produrre imagini di persone, di oggetti e di avvenimenti che non si sono mai presentati nella nostra esperienza: noi possiamo sognare persone che si presentano ai nostri occhi in modo perfettamente chiaro e vivente, senza averle mai viste.

Questa *facoltà di libera combinazione* noi utilizziamo ogni giorno, quando ci sforziamo di approfondire un soggetto che non dominiamo completamente. Quando comprendiamo un'allusione, non facciamo che completare in modo da farne un tutto, gli elementi sparsi che ci vengono forniti. Colui che *inventa* una macchina nuova, prende elementi dati di cui conosce la legge di azione, e li combina in un sistema di cui non esiste nell'esperienza l'esatto equivalente. Chi fa una *scoperta* scientifica fruga ugualmente in ogni senso fra gli elementi dell'esperienza, e ne esamina le possibili combinazioni, all'intento di trovare quella che meglio si accorderà con le altre esperienze: durante tutto questo tempo egli si forma nella coscienza una serie d'imagini individuali che sono successivamente respinte, finchè non si presenta quella che raggruppa e ordina nel miglior modo gli elementi dati. Ciò che vi è di meraviglioso nel genio scientifico è la libertà di spirito, con cui esso è capace di astrarsi dall'esperienza, e di rappresentarsi le diverse combinazioni possibili, con tutte le loro conseguenze, per scoprire con questo mezzo una verità nuova, che non è direttamente accessibile alla nostra esperienza. KLEPERO faceva rilevare questa libertà di spirito come uno dei più notevoli tratti del genio di COPERNICO [1]).

[1]) « Copernicus vir maximo ingenio, et, quod in hoc exercitio magni momenti est, *animo libero* » (REUSCHLE, *Kleper und die Astronomie*, Francoforte, 1871, pag. 119).

La libertà, che l'imaginazione scientifica suppone rispetto al dato, non appare soltanto nelle nuove *combinazioni*, ma anche nella facoltà di scoprire *identità*, di trovare gli stessi rapporti fondamentali sotto condizioni molto diverse e molto complicate. Se, come si narra, la caduta di una mela suggerì a Newton l'idea che la gravitazione era la legge fondamentale del sistema planetario, fu perchè egli aveva un'imaginazione straordinariamente possente. Nella scoperta delle identità è l'associazione per somiglianza quella che interviene; nelle nuove combinazioni di elementi anteriormente noti è l'associazione per contiguità; ma in ogni caso speciale, queste due specie di associazione agiscono insieme.

Finchè l'imaginazione è al servizio della conoscenza scientifica, non è che una scorciatoia che l'intelligenza prende per formare un'imagine individuale, quando la percezione immediata non ne fornisce: la rappresentazione ottenuta può, dal punto di vista scientifico, essere non altro che un'*ipotesi* che deve senza tregua esser nuovamente confrontata con le percezioni; ma v'è ancora un altro impiego della combinazione libera, in cui un tale ritorno all'esperienza è impossibile, e di cui lo scopo è ugualmente una creazione indipendente e nuova, dello stesso genere di quella che ha luogo involontariamente durante il sogno. L'*imaginazione artistica* differisce dall'imaginazione dello scienziato in quanto non ha, come quella, per fine ultimo di accordarsi con *alcune* esperienze *determinate*, ma raggiunge al contrario il suo scopo con la creazione di una forma *concreta* e *individuale*, senza che importi d'altronde che ve ne siano o no completamente simili nella realtà: ciò che per la scienza non è che un mezzo, diventa un fine per l'arte: le creazioni di quest'ultima debbono portare senza dubbio l'impronta del reale, ma non hanno bisogno di coincidere con alcuna realtà particolare.

*La natura psicologica dell'imaginazione artistica* dipende, in ogni singolo caso, sia dal *grado di coscienza e di volontà* col quale essa si esplica che dal *genere di associazione* che vi domina, e anche dal suo *rapporto con le percezioni reali*.

*a*) Per quel che riguarda il grado di *coscienza riflessa* con cui l'imaginazione lavora, si possono distinguere tre forme. — Essa può agire *quasi senza coscienza e senza volontà*, in modo da avvicinarsi alla natura del sogno: gli elementi delle nostre imaginazioni si ag-

---

Sulla necessità della libertà della mobilità di spirito, per la fondazione del concetto moderno del mondo che cozzava contro ciò che sembrava mostrare la percezione ensitiva, v. *Storia della filosofia moderna*, I.

gruppano in gran parte sotto la soglia della coscienza, di modo che l'imagine è già abbozzata nelle sue linee principali, quando sale bruscamente alla coscienza, come risultato cosciente di una operazione incosciente (cfr. III). GOETHE racconta che « durante parecchi anni il suo talento creatore non l'abbandonò un istante »: esso agiva dunque in lui senza esigere la sua applicazione riflessa. Egli stesso ci dice, a proposito del suo romanzo di WERTHER: « Siccome avevo scritto questo opuscolo *presso a poco incoscientemente, come un sonnambulo*, me ne son meravigliato io stesso, quando l'ho scorso ». Nello scritto che serve d'introduzione alle sue « Roskilde Rim », il celebre poeta danese GRUNDTWIG si esprime così: « Ho cantato cose *che non ho mai conosciute* ». Quest'azione dell'imaginazione, per cui si compie un'opera che soddisfa alle esigenze dell'ideale, senza che la si sia coscientemente proposta come scopo, porta il carattere dell'istinto (IV, 32). — Ci avviciniamo ancora a una creazione dell'imaginazione orientata verso uno scopo, con *l'improvvisazione*, in cui un *motivo* dato e il movimento che esso eccita in tutta la vita intellettiva o affettiva, danno l'impulso a una creazione nuova. M.me DE STAEL, in *Corinna*, paragona eccellentemente l'improvvisazione a una conversazione animata: una volta rotto il ghiaccio, una replica conduce l'altra, e così via. Nel passo in cui descrive l'improvvisazione di Corinna, l'influenza dei motivi e delle disposizioni del momento è chiaramente indicata: Corinna, avendo cominciato col celebrare « la gloria e la fortuna dell'Italia », tema fornito dagli uditori, è condotta dall'espressione di tristezza del viso di un astante a prendere un tono più grave « a parlare della fortuna con minore sicurezza ». Nell'improvvisazione, si ha, in conseguenza del motivo fornito, un'idea dello scopo che l'imaginazione deve raggiungere; ma questo scopo deve essere raggiunto immediatamente, senza che si abbia il tempo di riflettere, propriamente parlando, alle vie e ai mezzi che si debbono prendere. Questo processo dell'imaginazione ricorda l'atto impulsivo, in cui un'idea è data dallo scopo, senza che i mezzi di raggiungerlo abbiano bisogno di essere coscienti. — Infine, l'azione dell'imaginazione artistica può avere una certa somiglianza con la *ricerca* scientifica *della soluzione di un problema*. Alla creazione istintiva che ignora ciò che fa, come al libero espandersi delle imagini che nascono dalle disposizioni del momento, si contrappone l'energico lavoro che consiste nel dare una forma nuova ad una materia che resiste: questo lavoro ha il carattere d'una volizione riflessa, poichè la coscienza esamina con cura e lo scopo ed i mezzi. Il poeta non tollera più dello scienziato la contradizione e la

mancanza di nesso; ma pel poeta la più grande contradizione consiste nel fatto che gli elementi non si dispongono in una forma individuale. Tutti gli uomini ricevono impressioni e provano sentimenti, dei quali solo un piccolo numero è evidente che possono servire da materiale per costruire un nuovo edificio: la maggior parte lasciano inalterato ciascuno dei fenomeni che provano; l'imaginazione del poeta, ne continua invece l'elaborazione, finchè essi si dispongono in un'imagine individuale, e soltanto allora egli si sente libero e tranquillo.

*b*) Quando connette elementi che per natura si ricollegano allo spazio e al tempo, l'imaginazione agisce come facoltà libera di combinazione per mezzo dell'*associazione per contiguità*. La forza e la vivacità dell'imaginazione dipendono (all'infuori del potere di presentare con forza ogni singolo elemento) dalla facoltà di formare imagini perfette e complete in tutti i loro particolari: gli uomini di povera imaginazione non danno alle loro rappresentazioni un carattere così nettamente marcato, ma le lasciano sotto una forma più o meno indecisa (come sono le idee provvisorie di cui abbiamo parlato nel § 51); ovvero, se formano imagini a carattere netto e individuale, queste prendono una forma fissa e immutabile, mentre l'imaginazione artistica è sempre capace di trarre gli elementi dalle loro primitive combinazioni, per farli entrare in combinazioni nuove e farne le parti di nuove imagini individuali.

Però l'imaginazione artistica (e sopratutto poetica) non si manifesta di meno mediante l'energia dell'*associazione per somiglianza:* la più lieve indicazione, il minimo fatto bastano ad evocare l'imagine dei più grandi avvenimenti, e la circostanza che essa scopre negli avvenimenti minimi le grandi leggi che li governano, dà all'imaginazione poetica un certo carattere di affinità con l'imaginazione scientifica. L'imaginazione artistica (e sopratutto poetica) non è solo caratterizzata da una completa individualizzazione dell'imagine, ma anche dalla libertà ed arditezza con cui passa da una all'altra sfera d'idee.

In quanto all'associazione della parte al tutto, essa agisce principalmente nella forma istintiva dell'imaginazione, in cui alla minima occasione sorgono bruscamente imagini d'insieme considerevoli.

Ma qualunque sia la forma d'associazione che predomina, l'associazione viva, che è propria dell'imaginazione, nasce certamente dal fatto che una considerevole energia cerca una via di uscita; la distribuzione di quest'energia implica già in parte che un'imagine che sorge sia completata in tutt'i suoi particolari, e dotata di tutt'i

tratti e le sfumature speciali che può presentare una esperienza reale. In ciò agisce principalmente l'associazione per contiguità. Ma quando l'interesse e l'attenzione sono stati precedentemente concentrati su un certo oggetto, l'imagine di quest'ultimo finisce spesso per essere mantenuta solo perchè l'imaginazione la involge in certa maniera in mezzo a nuove rappresentazioni simili, che sono allora completate ciascuna per sè, col mezzo dell'associazione per contiguità (V, B, 50, *c*). Le comparazioni di OMERO ne sono tipici esempi.

*c*) L'*imitazione* della natura è la più semplice forma dell'imaginazione artistica, la quale, in un certo senso, non la sorpassa mai: cogliere bene, e ben riprodurre il reale in tutta la sua ricchezza e la sua individualità è un considerevole compito; questa dipendenza relativamente all'esperienza costituisce la *parte di realismo* contenuta in ogni arte, e si manifesta ora come studio freddo ed imparziale del dato, ora come una curiosità simpatica e desiosa di ben comprenderlo: senza questa parte di realismo, l'arte ondeggia nel vuoto.

L'imagine individuale e concreta, che pel pensatore è solo un esempio o un simbolo, che spesso anche lo turba, è essenziale per l'artista; ma nessuno dei due lascia il dato quale era. L'arte si distingue da una semplice copia o da un semplice duplicato della realtà, in quanto porta l'impronta della mente di cui è opera, nota che non consiste nel fatto che la personalità dell'artista si rivela immediatamente allo spettatore, ma nell'altro che l'artista ha fatto, coscientemente o non, una certa *scelta di ciò che egli* vuol rendere, e del *modo come* vuole renderlo. In ciò, come nella psicologia del pensiero, vediamo pesare l'elemento volontario, e come in quella, elemento volontario non è sinonimo di elemento voluto: è un'espressione per designare *lo sforzo orientato da un sentimento dominante* e dal quale l'artista è giudicato nella sua opera, e non si tratta soltanto di *ciò che* l'artista ha provato nella sua vita, ma anche del *modo come* l'ha provato, delle disposizioni affettive originali che egli ha portato, e dello sviluppo che esse hanno preso sotto l'influenza delle circostanze. È da tutto ciò che risulta la tonalità propria, l'impronta personale che, lui volente o nolente, le sue opere riceveranno.

La *parte d'idealismo* ugualmente contenuta in ogni arte, e da cui il realismo propriamente detto non può liberarsi che soltanto in apparenza, consiste in questa scelta della materia e dell'esecuzione: è questo il lato aperto dell'arte, pel quale essa si riconnette alle altre manifestazioni della vita mentale. Questo elemento subiet-

tivo o idealista nasce dacchè l'artista, in conseguenza della sua speciale vita affettiva, scorge molte cose che gli altri non vedono; esso non è in contraddizione con l'elemento realista, ma può al contrario avere per effetto appunto di farci afferrare il dato in tutta la sua originalità: può nondimeno racchiudere il germe di un'*idealizzazione* dei fatti dati. GOETHE trovava assai bene definite le sue tendenze poetiche, quando si diceva di lui che cercava di dare *al reale una forma poetica*. La forma poetica si ottiene sia mettendo maggiormente in rilievo alcuni tratti, sia associandoli in modo diverso di come sono realmente associati. Ciò che la natura ci presenta non sodisfa sempre, infatti, il nostro bisogno di avere imagini assolutamente individuali e caratteristiche; l'imaginazione — in quanto è facoltà creatrice di imagini concrete nuove — lavora allora, conformemente alla sua essenza, a *individualizzare* e *caratterizzare* in modo più perfetto; essa continua così un'evoluzione che si scorge già nella natura, ma che non è mai completata. L'imaginazione sorpassa l'esperienza dandoci imagini completamente finite là dove l'esperienza non ci presenta che frammenti, e formando le sue imagini secondo le indicazioni fornite dalla natura stessa. Così la scultura dei Greci accentuò la subordinazione degli organi puramente vegetativi (della nutrizione e della riproduzione), agli organi superiori del sistema nervoso e muscolare (quelli del pensiero e dell'azione), subordinazione che si scorge già in natura, quando si comparano le forme animali superiori alle inferiori, e gli animali alle piante. Per eseguire il suo ideale della forma umana, lo scultore greco non poteva servirsi di alcun modello identico. « L'uomo, anche il meglio sviluppato, presenta delle imperfezioni, e l'arte non considerava affatto suo compito il riprodurle. Esso dava l'ultima mano alla plastica della vita » [1]). L'arte continua, per quel che riguarda la creazione di forme individuali, ciò che ha incominciato la natura, e in ciò consiste l'idealizzazione sana. L'imaginazione artistica emancipa la forza che, nella natura, è spesso inceppata da ogni sorta di ostacoli.

---

1) JULIUS LANGE, *Billedkunstens Fremstilling af Menneskeskikkelsen i dens ældste Periode* (La rappresentazione della forma umana durante il più antico periodo dell'arte plastica), pag. 180, 233; cf. J. C. SCHIÖDTE, *Det Vegetative og det Animale i den dyriske og menneskelige Form* (Il vegetativo nelle forme delle bestie e degli uomini), articolo della *Nordisk Tidsskrift udg. af den Letterstedtske Forening*, 1878, p. 345.

## C) *Idee di tempo e di spazio.*

SOMMARIO. — 55. Condizioni della rappresentazione del tempo. — 56. Suo sviluppo. — 57. Suo carattere simbolico. — 58. Apprezzamento del tempo. — 59. La forma dello spazio è primitiva? — 60. La percezione della distanza è primitiva? — 61. *a*) La percezione della superficie è primitiva?; *b*) Eccitazioni simultanee; *c*) Segni locali. — 62. Teorie nativista e genetica. — 63. Base organica dell'intuizione di spazio. — 64. L'idea di spazio.

55. *Condizioni della rappresentazione del tempo.* — Nella descrizione provvisoria che abbiamo dato dei caratteri della vita cosciente, abbiamo già detto che i fenomeni psichici si manifestano sotto la *forma del tempo*: cambiamento, transizione, variazione — e continuità interna durante ogni variazione — tali erano i caratteri principali della coscienza. Ma ciò suppone già come dato la forma del tempo, e perciò la psicologia deve arrestarsi davanti a questa come dinanzi a un dato primitivo, come avanti a un elemento psicologico ultimo, supposto in tutt'i fatti di coscienza, e che non può essere spiegato.

La cosa va però altrimenti, quando si tratta dell'*idea del tempo*, dell'idea del rapporto temporale: questa ha, come ogni altra, la sua evoluzione psicologica. Gli stati psichici possono succedersi in maniera continua, senza che nasca nella coscienza un'*idea* di questa successione: quanto più la coscienza tende ad essere una serie di sensazioni e di rappresentazioni divise, rispettivamente indipendenti, ciò che equivale, come abbiamo visto, a un principio di disgregazione di essa, tanto più la possibilità di avere un' idea del tempo diminuisce: i momenti variano, ma ciascuno ipoteca la coscienza intera, senza che rimanga energia disponibile pel passato o pel futuro. Non soltanto quando si disgrega, ma anche quando s'inizia, la coscienza non è presso a poco che una serie (cf. B, 47) ed è perciò che nel bambino è difficile, prima del terzo anno, scoprire l'idea del tempo. Abbiamo visto, nella sezione precedente, come l'attesa e la memoria libera non si svolgono a poco a poco come stati distinti se non durante la lotta delle esperienze contro la fretta naturale (B, 46): completeremo ora questa descrizione dell'evoluzione della memoria, aggiungendo un importante fattore della sua esistenza, cioè *il rapporto del contenuto della memoria a determinati punti del tempo.*

La più semplice forma di coscienza sarebbe quella in cui due stati (*a* e *b*) si succedessero senza intermediari; finchè *a* e *b* occupano la coscienza con la loro presenza ciascuno per sè, non potrebbe esservi alcuna idea di tempo: quando appare *b*, *a* è dimenticato, e inversamente. Occorre che vi sia qualche cosa che leghi *a* e *b* in modo tale che la loro successione dia l'impressione di uno schema medesimo che si svilupperebbe diversamente; questo principio comune di legamento non può essere altro che *una sensazione o un sentimento, che rimane costante mentre* a *e* b *variano*, e che, per conseguenza *fornisce lo sfondo relativamente fisso, sul quale per opposizione possono nettamente risultare la variazione e la successione.* All'infuori di *a* e *b* che variano, dobbiamo dunque avere un terzo elemento *x*, relativamente immutabile, che renda possibile un effetto di contrasto. Ciò ci ricorda che l'unità dell'io o della coscienza non riposa soltanto sul legame e sull'azione reciproci e formali di tutto ciò che contiene la coscienza, ma anche su un sentimento dominante (B, 47), fondamentale, che è in gran parte — e anche, negli esseri coscienti inferiori — esclusivamente determinato dal senso generale o vitale (cenestesi), il quale è dunque una condizione necessaria della genesi dell'idea del tempo. Negli esseri in cui la coscienza presenta un contenuto più ricco, e che posseggono una maggiore attività, si potrà, durante un intervallo in cui le modificazioni delle eccitazioni esterne sono piccolissime, notare sia delle serie di rappresentazioni che cercano di svolgersi, sia sensazioni cenestesiche nascenti, risultanti dalla preparazione automatica di un movimento. Quando si sperimenta su un soggetto in modo che esso deve indicare con un movimento o un grido quando, secondo i suoi calcoli, un tempo assai breve sarà trascorso, queste sensazioni cenestesiche nascenti (sensazioni di tensione o di applicazione) dovranno, per forza stessa delle cose, prendere un posto rilevante nella sua coscienza, finchè il tempo non sia, secondo lui, trascorso; ma ciò deriva unicamente dalle circostanze in cui tutte le esperienze di questo genere, debbono esser fatte e non si ha il diritto di concluderne [1]) che tali sensazioni siano una condizione necessaria ed importante del sentimento della successione ugualmente in tutti i casi. Rappresentazioni di specie diversa possono avere, sotto questo rapporto una parte più considerevole delle sensazioni cenestesiche; tuttavia la

1) Con MÜNSTERBERG, nel suo interessante studio sul senso del tempo (*Beiträge zur experimentalen Psychologie,* 2. Heft), p. 20. Vedi anche JERUSALEM, *Laura Bridgman,* p. 39 seg.

percezione immediata della differenza o del contrasto fra il costante e il variabile non è che una *sensazione*, e non un'*idea del tempo;* il nome che meglio le converrebbe sarebbe forse quello di *sensazione di cambiamento.*

56. *Suo sviluppo.* — Quando tra *a* e *b* s'interpongono intermediari, in modo che la coscienza, per andare da *a* a *b* deve passare per *m* e *n*, sempre con *x* come sfondo di tutta la serie degli stati che si succedono, la percezione del tempo acquista maggiore chiarezza. Bisogna ammettere tuttavia che *m* e *n* non risaltino con una forza e con un interesse capaci di oscurare *a* e *b*, ma che questi ultimi continuino a restare i punti essenziali; inoltre, per avere non soltanto una sensazione, ma una vera coscienza, un' *idea del tempo*, occorre che *a* e *b* siano *riconosciuti* uno quale punto di partenza e l'altro quale punto di arrivo di una serie di stati o di elementi. Supponiamo, per es. che *a* rappresenti la sensazione della fame, *b* quella della sazietà, in modo che *m* e *n* indichino i mezzi con cui la fame è sostituita dalla sazietà (la vista della preda, la sua cattura ecc.); si formerà così una concatenazione solida *a m n b*, e si produrrà una successione *ritmica* che diventerà a poco a poco, per la coscienza, familiare e facile a percorrere. Quanto maggiormente gli stati si differenzieranno in seguito ad una più alta evoluzione, tanto più sarà necessario che vi siano alcuni punti che ritornino sempre nella serie, come altrettante sommità facili a riconoscere e da cui si possa dominare e misurare tutto il resto. Se il punto d'arrivo *b* viene anticipatamente rappresentato, come avviene quando si prova il desiderio di raggiungerlo, il contrasto tra la permanenza dello stato interno, al quale, nel caso presente, appartiene anche *b*, e i mutamenti che si succedono nell'intervallo, risalterà con una particolare forza, e il raggiungimento del punto di arrivo sarà legato ad un sentimento affatto particolare di piacere, poichè vi sarà la soddisfazione di un'attesa e d'un bisogno cosciente. Questo momento acquisterà, dunque, per l'aggruppamento degli avvenimenti, una importanza predominante; si potrà, da questo punto, quando si sarà sviluppata la facoltà della memoria libera, rivolgere uno sguardo indietro, sulla serie dei termini che conducevano ad esso.

L'idea di tempo suppone, per conseguenza, due cose:

1.° la *coscienza del mutamento*, della successione, che si produce per opposizione a una sensazione costante;

2.° la ripetizione e l'attesa; il *riconoscimento* degli stati ripetuti, o dell'oggetto atteso, una volta che questo è raggiunto, rende pos-

sibile una certa *misura* e un certo *aggruppamento* nella serie delle modificazioni.

Una semplice sensazione costante o un semplice sentimento costante non potrebbero bastare a produrre l'idea di tempo. Quanto più ci immergiamo in un pensiero, tanto più ci « sottragghiamo » in certo modo al tempo, ed è perciò che i mistici chiamano l'eternità un « perpetuo presente ». D'altra parte, l'idea di tempo non potrebbe maggiormente risultare dalla sola successione delle sensazioni: in questo caso, non vi sarebbe alcun che per condurci a percepire e misurare la successione stessa.

Quanto più serie ritmiche si formano e la coscienza è esercitata a raccoglierle, altrettanto l'*idea* della serie temporale risulta con chiarezza, opponendosi, in una certa misura, alle sensazioni che la costituiscono. L'intervallo tra *a* e *b* può colmarsi in diversi modi: *a-m-n b* o *a-p-q-b* ecc.; ciò che colma quest'intervallo può ricomparire in un altro quadro, diventare per es. *c-m-n-d*; lo stesso numero di parti del tempo che è occupato dalla serie *a-m-n-b* può, in altre circostanze, esserlo dalle serie *c-p-q-d*, ecc.; noi abbiamo così le condizioni richieste per formare l'idea del tempo, concepito come una semplice forma o un semplice rapporto.

57. *Suo carattere simbolico.* — Questa forma o quadro generale che concepiamo costituita in maniere diverse, noi non possiamo rappresentarcela in sè: essa divide la sorte comune a tutte le idee generali, di non poter fare a meno d'un *sostituto individuale.* Ma il tempo che possiamo rappresentarci immediatamente, o comprendere in un momento, è brevissimo: esperienze (intraprese dapprima da VIERORDT) hanno fatto vedere che, per gl'intervalli molto considerevoli, abbiamo una tendenza a giudicare il tempo più corto di quello che non sia in realtà; studi ulteriori hanno stabilito che il tempo reale e il tempo riprodotto a memoria non coincidono che per un intervallo di 1" 25 o 1" $^1/_4$. Le esperienze sono ordinariamente condotte nel modo seguente: si dà dapprincipio una durata breve, di cui s'indica l'inizio e la fine con un colpo di timbro; questo tempo si chiama tempo normale. Il soggetto deve in seguito indicare quando gli sembra che sia trascorsa un'eguale durata; il tempo da lui indicato si chiama tempo percepito. L'esattezza della percezione del tempo dipende dal rapporto che esiste tra il tempo normale (tempo reale) e quello percepito (tempo riprodotto). Si è dimostrato inoltre che vi sono parecchi piccoli intervalli, pei quali il tempo reale e il tempo percepito coincidono. Per un curioso fe-

nomeno, pare che, negl'intervalli di tempo un po' lunghi, siano percepiti con maggiore sicurezza i multipli impari di 1'' 25 [1]) : ciò conferma l'influenza che abbiamo attribuito prima all'alternanza ritmica delle sensazioni; per misurare la successione, noi abbiamo bisogno di un certo ritmo molto breve. Ma, quantunque l'esercizio possa aguzzare il senso del tempo in proporzioni notevoli, è impossibile avere una idea esatta delle durate lunghe: se, dunque, noi siamo nondimeno obbligati a rappresentarci una serie temporale che si estende al di là dei momenti presenti, questa serie subirà forzatamente un raccorciamento. Io non mi rappresento ben chiaramente che il passaggio da un momento all'altro; la rappresentazione di durate che comprendono miriadi di momenti non si può fare che per mezzo di simboli: se dovessimo ricordarci del tempo passato altrettanto chiaramente come ci rappresentiamo i minuti formanti ciò che chiamiamo presente, il ricordo diverrebbe cosa impossibile; perciò noi abbiamo sempre pel passato un'altra misura che pel presente e per l'avvenire immediato. Soltanto allorchè ci vogliamo ben nettamente ricollocare nel passato, noi cerchiamo d'ingrandire nella memoria gl'intervalli, ma mai fino al punto di raggiungere l'estensione del presente. Questo carattere simbolico o schematico, che l'idea del tempo riveste quando si è più ampiamente sviluppata, spiega perchè essa si formi soltanto relativamente tardi, e resti lungamente stazionaria entro certi limiti; essa non raggiunge la sua piena chiarezza che allorquando diviene possibile rappresentarla sotto una forma simbolica distinta, e fissare il ritmo fugace delle nostre rappresentazioni in un'imagine stabile. Ora ciò non avviene che quando la percezione dello spazio le viene in aiuto; solo, la forma dello spazio rende possibile un'*intuizione* del tempo: noi concepiamo allora il tempo come una retta prolungantesi nei due sensi all'infinito.

*L'idea del tempo è un'idea individuale:* in qualunque punto l'osserviamo, non incontriamo che parti di esso; spesso, come quando siamo addormentati, incoscienti o per una qualsiasi ragione ignoriamo come passa il tempo, esso ci sfugge; ma quando l'attenzione

---

[1]) GLASS, *Kritisches und Experimentelles über den Zeitsinn* (*Wundts Philosophische Studien*, IV, pag. 423. seg.). Queste esperienze ed altre simili suppongono (cf. I, 8, *d*) un'attesa e un'attenzione involontaria, sicchè i loro risultati non possono essere puramente e semplicemente applicati alla percezione del tempo, la quale si forma spontaneamente. D'altronde, come si è già rilevato avanti, l'attesa e la tendenza hanno naturalmente una gran parte anche nella vita reale.

è ridestata, ricostituiamo la durata che manca. Il tempo non sta dunque soltanto ai tempi parziali come un'idea generale ai casi singoli che essa comprende, ma anche come la nostra idea dominante d'un individuo alle nostre diverse percezioni dello stesso: i diversi tempi fanno tutti parte di un solo e medesimo tempo, in modo che, se concepiamo quest'ultimo come una linea, dovremo considerarli come altrettanti segmenti di quella; all'incontro, i diversi individui, a cui conviene un'idea generale ordinaria, non potrebbero unirsi mai in un unico tutto.

58. *Apprezzamento del tempo.* — Finchè l'idea del tempo si basa soltanto sulla variazione dei nostri stati interni, l'*apprezzamento del tempo* è molto incerto; due circostanze principali esercitano in ciò la loro influenza: l'*interesse* che gli avvenimenti eccitano, e la loro *complessità*.

L'*interesse* degli avvenimenti può avere un'influenza molto diversa. Quando *concentra* l'attenzione e impedisce così alla coscienza di notare la successione, esso *accorcia* la durata degli avvenimenti, tanto mentre si provano che quando si ricordano. L'elemento costante, che forma lo sfondo necessario alla percezione della successione (v. 55), acquista qui una preponderanza tale, che la variazione degli altri non si rileva: sette anni passarono come un piccolo numero di giorni per Giacobbe, perchè amava Rachele: lo stato si avvicina ad un « perpetuo presente ». È in parte per questa ragione che il tempo sembra più rapido al vecchio, che ordinariamente si è formato un ciclo fisso di pensieri e d'interessi, anzichè al giovane, nel quale la parte variabile della coscienza occupa la maggior parte e che, inoltre, vive maggiormente nell'inquietudine e nell'attesa; il tempo può sembrare più corto allorquando si ascolta tranquillamente che quando si segue con un'attenzione sostenuta. Quando, nelle esperienze, il « tempo normale » segue il « tempo percepito », l'apprezzamento esatto del tempo è più difficile che nel caso inverso: se il « tempo normale » precede, si forma più facilmente un'attesa [1]). Ma l'interesse può anche *allungare* il tempo nel ricordo, perchè nostro malgrado concludiamo dall'importanza che i fatti hanno per noi, che essi hanno dovuto richiedere parecchio tempo. L'estensione della sua durata è per noi un simbolo

---

1) SCHUMANN, *Ueber die Schätzung kleiner Zeitgrössen* (*Zeitschr. f. Psychol.*, IV), pag. 65.

della ricchezza del suo contenuto: perciò ogni fatto che precede una fase decisiva della nostra esistenza subisce un allontanamento nel tempo: esso ci sembra insieme tanto pallido e tanto estraneo, che abbiamo bisogno di riferirlo a un tempo anteriore per poter comprendere come ha potuto far parte della nostra vita. In genere, abbiamo una tendenza ad allontanare troppo nel tempo le nostre imagini-ricordo più scialbe, e ad avvicinare i ricordi vivi.

Quanto più gli avvenimenti sono *multipli* e *netti* (astrazione fatta dal loro interesse) tanto più ci sembra che passino con rapidità, ma altrettanto ancora ci sembra lunga la loro durata quando ce ne ricordiamo [1]): ciò avviene in virtù dello stesso principio per cui, se una cosa si muove sulla superficie della cute con velocità uniforme, nelle regioni dove il tatto è più fine il movimento ci sembra più rapido. Inversamente, quanto più *uniformi* sono gli avvenimenti, tanto più lunga ci appare la loro durata nel presente e corta nel ricordo (a condizione tuttavia — occorre notarlo — che non badiamo all'impazienza o alla stanchezza che ci facevano trovar lungo il tempo). Nel sogno, o negli stati che sono specialmente favorevoli alla produzione dei ricordi (cf. B, 49, *c*), può sembrarci che sia trascorso un tempo considerevole, perchè si è svolta dinnanzi a noi una legione d'imagini. Persone che hanno corso pericolo d'annegare, o si son trovati in pericolo di morte hanno visto, in pochi istanti, ripassare sotto i loro occhi tutta la loro vita. De Quincey racconta che, sotto l'influenza dell'oppio, gli accadeva spesso di credere d'aver vissuto ottanta o cento anni in una sola notte: talvolta gli sembrava che fossero trascorsi mille anni nell'intervallo tra un giorno e l'altro: il tempo gli sembrava gonfiarsi [2]). Il visionario estatico crede di vedere svolgersi, nella sua visione, il tempo e l'eternità, benchè il polverino non sia ancora vuoto, quando già la visione non è più.

Ogni individuo porta seco in ciò la sua misura, sia nell'interesse più o meno vivo col quale mena la propria vita e segue gli avvenimenti, sia nella rapidità con cui le sue idee sono use a muo-

---

[1]) Forse potrebbe trovarsi qui la risposta a una questione sollevata nella *Revue philosophique* (t. III, 497 seg.) da Paul Janet: perchè l'oggetto di un ricordo, che ritorna da sè alla nostra mente, sembra più lontano nel tempo che non quando avemmo il ricordo per la prima volta? Il primo momento del ricordo forma, in rapporto ai momenti ulteriori, una tappa, un intermediario che serve da introduzione, e per ciò stesso rischiara la prospettiva.

[2]) *Confessions d'un mangeur d'opium*, trad. dall'inglese da Descreux, Parigi, Savine, 1890, pag. 285.

versi: un contenuto meno importante e un movimento più lento dell'abituale provocano la stanchezza e la noia. Il senso del tempo offre anche esempi più semplici di effetti di contrasto: si è potuto constatare, in fatti, che un soggetto che abbia dapprima apprezzato la durata di un tempo assai corto, e che deve apprezzare in seguito quella di un tempo più lungo, considera questo ancora più lungo di quello che è in realtà, e inversamente, dopo la percezione di un tempo relativamente lungo, si considera un tempo breve più corto di quel che realmente non sia: in quest'ultimo caso, l'effetto di contrasto è anche maggiore che nel primo [1]).

Il bisogno di stabilire una *misura obbiettiva del tempo*, in sostituzione di quella subiettiva, di cui è facile rilevare l'incertezza, s'è fatto sentire ben presto. I grandi fenomeni naturali, periodici e percettibili a tutti gli uomini, fornivano un buono schema del tempo: si presero per base i movimenti del sole e della luna, il giorno e la notte, la mattina, il mezzogiorno e la sera. Per una divisione meno grossolana, si impiegarono i polverini, le clepsidre, o anche delle candele che si facevano ardere; ma soltanto col pendolo e col cronometro divenne possibile una maggiore precisione. Gli apparecchi registratori possono indicare durate infinitamente piccole a confronto di quelle che siamo capaci di percepire: così si può notare fino a $^1/_{1000000}$ di secondo.

Possiamo concepire l'esattezza di questo apprezzamento del tempo come elevantesi sempre di grado in grado; ma non si potrebbe assegnare a questo progresso termine alcuno. Noi misuriamo il tempo per mezzo dei movimenti uniformi della natura: ora si tratterebbe appunto di dimostrare questa uniformità, ed ecco l'ostacolo. L'esistenza reale di un tempo assoluto nella natura si poteva bene ammettere finchè si credeva, con ARISTOTELE, immutabile ed uniforme la rivoluzione della vôlta celeste; ma quando questa opinione viene abbandonata, l'idea di un tempo assolutamente uniforme perde ugualmente la sua base reale. Un tempo assolutamente uniforme è un ideale; è l'espressione del bisogno che proviamo, di sottoporre a un nuovo controllo ogni arbitrario apprezzamento del tempo: tutte le misure tentate, nella speranza di poter partire da una perfetta uniformità, sono state trovate variabili; l'uniformità veramente assoluta si ha soltanto quando si rappresenta il tempo col simbolo di una linea, e in questo caso, appunto, l'astrazione è intervenuta per

---

[1]) V. ESTEL, *Neue Versuche über den Zeitsinn* (*Wundts Studien*, II, pag. 55).

compiere la sua opera di idealizzazione: la nozione del *tempo assoluto* è una astrazione matematica. Il tempo assoluto è perfettamente *continuo* ed *uniforme*; esso forma una catena ininterrotta e di cui ciascun anello è perfettamente simile agli altri. In quanto al *tempo psicologico*, o tempo che noi possiamo colpire e rappresentarci, occorre ricostruirlo senza tregua, perchè non ne cogliamo immediatamente che dei frammenti, di cui ciascuno ha d'altra parte un peso specifico variabilissimo, secondo il valore e la diversità del suo contenuto [1]. — Il tempo psicologico è sempre limitato; noi ci arrestiamo sempre a un certo punto che consideravamo antecedente o posteriore; ma abbiamo la coscienza chê ogni limite è accidentale e subiettivo ed ha la sua ragion d'essere nella stanchezza dell'imaginazione. Il tempo assoluto è *infinito*, cioè dev'essere concepito come prolungantesi al di là di *tutt'i* limiti che cerchiamo assegnargli.

59. *La forma dello spazio è primitiva?* — Non è possibile mettere in dubbio che la forma del tempo sia presente alla coscienza fin dall'inizio: lo studio psicologico del tempo è dunque relativo soltanto alla sua *idea* e al suo *apprezzamento*. Al contrario è una questione dibattuta se sia ugualmente primitiva la *forma dello spazio*: dal carattere generale della coscienza risulta che essa non può, per lo meno, avere con la coscienza medesima un rapporto così stretto come la forma del tempo: *gli stati di coscienza si succedono nel tempo;* ma non avrebbe significato il dire che debbono anche estendersi nello spazio. *Per conseguenza, ciò che apparisce sotto la forma dello spazio può benissimo essere un oggetto di coscienza, ma non potrebbe essere la coscienza medesima.* L'introspezione, pertanto, non solo ci mostra stati che si seguono, ma anche elementi dati nel tempo stesso in un unico stato: per avere una chiara rappresentazione dei fenomeni psichici simultanei, noi ce ne formiamo spesso una imagine spaziale, uno schema o un simbolo; di più la rappresentazione più netta che abbiamo della successione è quella che otteniamo formando uno schema spaziale, come p. e. rappresentandoci il tempo come una linea retta. Un acuto pensatore, ALBERTO LANGE, ne concludeva che l'intuizione dello spazio ci fornisce l'unica forma sotto cui possiamo percepire una simultaneità data, e che essa serve di base all'intuizione del tempo. « La percezione empirica

---

[1] Cf. il mio lavoro sulla teoria di LOTZE relativa al tempo ed allo spazio (*Lotze og den svenske Filosofi* [Lotze e la filosofia svedese]), nella *Nordisk Tidsskrift* pubblicata dalla *Letterstedske Forening*, 1888 (*Philos. Monatshefte*, 1888, p. 422-440).

del nostro stato intimo — egli dice — non può mai essere completa sotto la sola forma del tempo; noi troviamo sempre simultaneamente innanzi a noi una pluralità di sensazioni che non possono giungere alla sintesi che sotto la forma d'una imagine spaziale.... Tutte le nostre rappresentazioni empiriche del tempo si rannodano a rappresentazioni spaziali: è una linea che figura per noi il corso del tempo. Non si dovrebbe concluderne che accanto alla rappresentazione di spazio in generale, quella di tempo non è che secondaria? » (*Logische Studien,* Iserlohn, 1877, p. 139). — Bisogna anzitutto rilevare a questo proposito che, dal fatto che l'idea di spazio è implicita in una evoluzione più alta e più chiara dell'idea e della misura del tempo, non consegue che essa sia la più primitiva: LANGE trae conclusioni eccessive dalla necessità dei simboli. Benchè, per raggiungere una chiarezza e una precisione completa, il pensiero abbia bisogno della parola, non cessa perciò dall'esser più primitivo di questa: la vita cosciente dispone di una estesa sfera di simboli soltanto nei suoi gradi superiori. La forma dello spazio prende una parte affatto preponderante in due soli dei nostri sensi, la vista ed il tatto; nell'udito, nell'odorato e nel gusto, la localizzazione non è data primitivamente: in essi non entra che la nettezza e la qualità della sensazione. L'intuizione propriamente detta e precisa dello spazio è legata, come vedremo in seguito, alle sensazioni visive: queste hanno una parte così importante nel mondo delle nostre rappresentazioni, che a stento possiamo farne astrazione. Ma quanto più legheremo la nostra attenzione ai suoni, alle impressioni del gusto e dell'odorato, tanto più ci accosteremo a una coscienza dotata unicamente della forma del tempo, e tanto più vedremo che può benissimo esser data nella coscienza una diversità interna, senza essere ricondotta all'unità dalla forma dello spazio.

Negli stati affettivi ciò è ancor più evidente: senza dubbio essi sono, in maggioranza, accompagnati da sensazioni locali (p. e. nel petto, nel cuore); tuttavia un'osservazione attenta permette di distinguere facilmente il sentimento propriamente detto dal suo corteo di sensazioni organiche. Il piacere e il dolore, la gioia e il rammarico, la speranza e il timore possono benissimo svegliarsi in noi, senza essere subito simbolizzati. Quando abbiamo bisogno d'imagini spaziali per cogliere chiaramente i nostri sentimenti, non è il sentimento stesso, ma la sua causa occasionale o il suo effetto che queste imagini esprimono. La rappresentazione della gioia consiste, per la maggioranza degli uomini, in quella di qualche cosa di gaio

e di ridente; ma quanto più intensa è l'emozione, tanto più essa sopprime tutte le rappresentazioni simboliche di questo genere. Vi è anche, in ciascun sentimento, qualche cosa d'inesprimibile, che non ha comune misura con alcun segno: i sentimenti ci spingono a cercare forme ed espressioni, ma non sono essi stessi ordinati secondo la forma dello spazio. Quando, in mezzo a un accesso di scoraggiamento, brilla un raggio di speranza, noi non ci rappresentiamo la speranza in alto o in basso, a destra o a sinistra dello scoraggiamento, come facciamo quando abbiamo insieme più sensazioni di colori differenti. *Elementi coscienti, diversi possono dunque farsi sentire contemporaneamente, senza essere ordinati nella forma dello spazio:* da questa causa dipendono in parte l'oscurità e la difficoltà della percezione psicologica immediata (v. I, 8, *a*): noi difettiamo, pei *fenomeni simultanei interni,* di una forma d'intuizione come quella che possediamo pei *fenomeni simultanei esterni.*

**60.** *La percezione della distanza è primitiva?* — Noi percepiamo lo spazio sotto *tre dimensioni:* avanti e indietro, alto e basso, destra e sinistra. Queste tre dimensioni possono ricondursi a due: profondità (avanti e indietro) ed estensione superficiale (alto e basso, destra e sinistra); la profondità corrisponde alla distanza dell'oggetto o delle sue parti in rapporto allo spettatore, l'estensione in superficie, alla distanza delle parti fra loro.

È facile dimostrare che la *percezione della profondità* non trae orgine da alcuna sensazione particolare. Ogni sensazione, considerata dal punto di vista psicologico, suppone un eccitamento fisico ricevuto dall'organo, ma la distanza dell'oggetto rispetto a noi, non ci produce di per sè alcun eccitamento fisico; noi la misuriamo con una linea che va direttamente dall'oggetto a noi, ma nessun eccitamento potrebbe istruirci direttamente dell'esistenza di questa linea. Noi percepiamo la distanza (e con questa parola intendiamo, in ciò che segue, la profondità, la distanza in rapporto a noi) soltanto se possiamo valutare in un modo qualunque questa linea; questa valutazione non è però una sensazione particolare, bensì una *comparazione* che o suppone già una certa idea dello spazio, o si poggia unicamente sulla forza e sulla natura delle sensazioni che proviamo quando muoviamo sia tutto il nostro corpo, sia una delle sue parti, verso l'oggetto.

Questa *valutazione per mezzo del movimento* ha effettivamente luogo tutte le volte che percepiamo un oggetto (cf. V, A, 42): a misura che l'oggetto si avvicina, la curvatura del cristallino aumenta, gli

occhi si dirigono in modo che gli assi ottici convergono più o meno, secondo la distanza di ciò che attira l'attenzione: se si guarda un oggetto vicino gli occhi (per mezzo dei muscoli fissati alla loro faccia interna) si rivolgono in dentro; se in seguito si porta lo sguardo lontano, gli occhi si rivolgono all'esterno (per mezzo dei muscoli oculo-motori esterni). Perchè l'eccitamento luminoso venga a raggiungere la macula gialla in entrambi gli occhi, bisogna evidentemente che gli assi ottici convergano. L'occhio in riposo ha una tendenza a valutare la distanza (e l'estensione in genere) maggiore di quello che essa è realmente. Noi portiamo la mano sull'oggetto, o ci moviamo verso di esso per palparlo: proviamo così, in più modi diversi, *sensazioni cenestesiche aventi una determinata relazione con la posizione dell'oggetto rispetto a noi.* Ora, in grazia dell'associazione o dell'esercizio, l'imagine di queste sensazioni cenestesiche, indispensabile alla percezione perfettamente netta dell'oggetto, si lega alla vista o al contatto di questo: la distanza è, in somma, ciò che rappresenta per noi, più o meno chiaramente, la serie più o meno grande delle sensazioni cenestesiche che proviamo, quando i nostri organi (principalmente quelli della vista e del tatto) sono mossi in modo da ricevere gli eccitamenti più netti che è possibile, o che proveremmo, se ci trasferissimo dal punto dove siamo verso l'oggetto. Ecco perchè la percezione della distanza non è chiara e distinta che per gli oggetti vicini, e, per gli oggetti lontani, è tanto più distinta quanto maggiormente quelli ci sono familiari. La più netta percezione spaziale che abbiamo è quella delle cose misurate immediatamente con le nostre mani; e la più antica è quella per la quale giungiamo a distinguere le rispettive posizioni delle nostre membra. Quando si misura camminando, lo si fa col contatto e col movimento; tra due contatti dei piedi con la terra vi è ogni volta una piccola serie di sensazioni cenestesiche. In quanto alle considerevoli distanze, non le comprendiamo (come le durate considerevoli) che con l'aiuto dei simboli, considerandole come la somma di piccole distanze immediatamente misurabili.

Il tatto e le sensazioni cenestesiche legate al suo funzionamento sono la base più importante della percezione della distanza: col contatto attivo otteniamo la misura propriamente detta dell'oggetto, e non abbiamo mai percezione visiva in cui non introduciamo, per soprammercato, le distanze conosciute così per mezzo del tatto. Quando oggetti lontani sembrano alla vista più piccoli di quello che sono realmente, noi giudichiamo non pertanto immediatamente la loro vera grandezza, imaginando quale sarebbe per il tatto; sol

tanto secondariamente, per gli oggetti familiari, la grandezza visiva diventa a sua volta un mezzo d'apprezzare la distanza. Un oggetto che si avvicina a noi è percepito dalla vista prima che dal tatto: siccome le sensazioni tattili sono insieme le più forti e le più importanti dal punto di vista pratico, tra quelle che abbiamo, noi traduciamo affatto naturalmente i dati della vista in linguaggio tattile: in altri termini tra le imagini nate da questi due sensi (ed anche dalle sensazioni cenestesiche che le accompagnano) si produce un'associazione stabile. Solo più tardi colui che ci vede seguirà il cammino inverso, ed interpreterà una sensazione tattile in linguaggio visivo, come p. es. quando si dovrà orientare in un luogo oscuro. Nello stesso modo che la vista può annunciare un contatto, un contatto può anche annunciarne un altro: ciò che io tocco col braccio esteso, può avvertirmi di un ulteriore contatto contro il mio corpo: ciò che tocco con l'estremo di un bastone o di una sonda, e sento soltanto con l'intermediario della pressione esercitata contro la mia mano, può annunciarmi un contatto immediato.

Questa teoria, sostenuta dapprima da BERKELEY [1]) (*Theorie of vision,* Dublino, 1709) è in parte confermata dalle osservazioni fatte sui neonati e i ciechi nati operati di cateratta. Benchè il bambino si volga di buon'ora verso la luce, esso non può pertanto avere in principio che una percezione assai vaga della profondità. Di regola, i movimenti degli occhi non sono coordinati, in modo che gli assi ottici non si tagliano necessariamente fin da principio al punto che è oggetto della percezione: è soltanto a poco a poco (nel corso dei primi tre mesi) che il bambino si esercita a coordinare gli occhi di modo che non guarda più così di frequente ambiguamente;

---

1) Tuttavia BERKELEY non attribuisce ancora un'importanza così grande alle sensazioni cenestesiche (confuse da lui con le sensazioni tattili) come si è fatto nella presente esposizione. BAIN e SPENCER, soprattutto, hanno messo in luce la parte delle sensazioni cenestesiche nella percezione dello spazio; HELMHOLTZ e WUNDT hanno in seguito sviluppato questa teoria. Nel periodo più recente, parecchi psicologi hanno sostenuto che è possibile che ad ogni sensazione visiva e uditiva sia associata fin dal principio la sensazione di una certa distanza, provvisoriamente indeterminabile. V in particolare W. JAMES, *Perception of Space* (*Mind.*, 1887. Cf. ugualmente *Principles of Psychology*, c. XX). Questa opinione (che, in opposizione alla teoria *empirica* o *genetica* di cui BERKELEY è autore, si chiama nativismo) era già stata emessa da STUMPF e HERING. Se DUNAN (*Théorie psycologique de l'espace*) stima lo spazio di coloro che vedono formato esclusivamente dalla vista (come quello dei ciechi-nati esclusivamente dal tatto), ciò avviene perchè egli attribuisce al senso della vista le sensazioni provenienti dai movimenti degli occhi, e non scorge la gran parte che anche il tatto prende nello spazio di quelli, per quel che concerne la misura e l'orientazione.

ed anche una volta ottenuta l'accomodazione, non vi è ancora percezione sicura della distanza, ciò che si rileva dal fatto che il bambino tenta ancora di impadronirsi di cose fuori della sua portata. L'apprezzamento della distanza è imperfetto ancora nel secondo e terzo anno [1]).

Anche in una età più avanzata il concorso degli occhi non è assolutamente armonico. Si possono avere, quando lo si voglia, doppie immagini degli oggetti; ciò avviene molto facilmente quando si dirigono gli occhi su di un punto dello sfondo del campo visivo, e l'attenzione su di un altro, situato in linea retta davanti al primo; il secondo si vede allora doppio. Per conseguenza non si vede semplice se non ciò che l'esercizio ci ha insegnato a vedere tale.

Non è molto sicuro che avvenga negli animali neonati lo stesso che nel neonato umano. Le esperienze di SPALDING [2]) sui pulcini da poco usciti dal guscio e su porcellini di fresco partoriti, provano che questi animali sono subito in istato di trovare il loro nutrimento con sufficiente sicurezza: i pulcini corrono precipitosamente a un chicco di grano o a un insetto, e i porchetti alle mammelle della scrofa [3]). Un maialetto collocato sopra una sedia, dieci minuti dopo avergli tolta la benda messagli sugli occhi subito dopo la nascita, sembrò misurare la distanza che lo separava dal suolo, flettè le ginocchia e saltò giù. Potrebbe sembrare che vi sia in questi casi una percezione istantanea di distanza: nondimeno bisogna certo guardarsi dall'attribuire alla cosa una troppo grande importanza, perchè si potrebbe concepire l'esistenza di un istinto immediato che condurrebbe gli animali verso il loro nutrimento, sotto la direzione della sensazione visiva, olfattiva, o uditiva, e potrebbe esservi qualche cosa di analogo nel caso del salto. Non è dunque molto fondato ammettere una percezione propriamente detta della distanza, anteriore all'esperienza ed all'esercizio, anche

---

1) PREYER, *Die Seele des Kindes*, 3.ª ed., pag. 35 seg. 39, 140. KAEHLMANN nella *Zeitschrift für Psychol. und Physiol der Sinnesorgane*, II, pag. 61 seg.

2) SPALDING metteva ai suoi pulcini un piccolo berretto sul capo, appena uscivano dall'uovo, e prima che si fossero serviti degli occhi, e li teneva così due giorni, finchè fossero capaci di muoversi (ROMANES, *L'évolution mentale chez les animaux*, trad. fr. di Henry de Varigny, p. 155 seg.). Prove simili sono state fatte da PREYER, con lo stesso risultato (*Die Seele des Kindes*, 2.ª ed., p. 55, 73 seg.; 108 seg.).

3) ADAM SMITH (*On the external senses* nei suoi *Essays on philosophical subjects* editi da Dugald Stewart) nota già che questa sicurezza nella facoltà di orientazione subito dopo la nascita si trova negli uccelli che costruiscono il loro nido su suolo piatto, ma non in quelli che nidificano sugli alberi e su altri recessi meno accessibili.

quando la serie delle esperienze necessaria sia come in tanti altri casi, molto più corta per l'animale che per l'uomo. Anche per ciò che riguarda l'uomo, la facilità e la rapidità con cui la percezione della distanza si sviluppa in esso possono difficilmente spiegarsi senza il concorso di tendenze e di attitudini ereditarie: le sensazioni, la cui combinazione rende possibile la percezione della distanza, sono più familiari all'individuo quando hanno avuto una parte importante nell'evoluzione di tutta la razza.

Gli indizii forniti dai ciechi-nati presentano anche punti che concordano con la teoria di BERKELEY. Il cieco-nato operato da CHESELDEN (1728), una volta che ebbe, acquistata la vista, era talmente incapace di apprezzar le distanze che credeva (secondo le sue stesse espressioni) che tutti gli oggetti « toccassero i suoi occhi », come ciò che egli palpava, toccava la sua mano. L'operato da FRANZ (1840) scambiava un cubo per un quadrato, una palla per un disco e una piramide per un triangolo; soltanto per mezzo del tatto egli apprese a conoscere questi oggetti: gli sembrava che tutti gli oggetti fossero piatti. Il cieco-nato operato da DUFOUR (1876) non poteva giudicare alcuna distanza senza il soccorso delle mani: si attrasse la sua attenzione sul saliscendi della porta che luccicava; egli avanzò tendendo le mani, ma si fermò a due passi di distanza, e cercò più volte di prenderlo nel vuoto, prima di riuscirvi. Un giovine cieco-nato, recentemente operato da RAEHMANN, provava ugualmente, in principio, una grandissima difficoltà a riconoscere gli oggetti e a percepire la loro distanza, senza ricorrere alle sensazioni tattili; finchè l'esperienza non l'ebbe istruito, involontariamente cercava di afferrare gli oggetti lontani: le immagini visuali si svilupparono visibilmente in lui sotto l'influenza delle sensazioni tattili e cenestesiche [1]). Nei ciechi-nati operati trascorre, dopo l'operazione, un certo tempo durante il quale il tatto ed il movimento hanno la massima parte nei loro tentativi di orientamento nello spazio; soltanto a poco a poco essi apprendono a servirsi della vista come d'una guida immediata [2]). Nei bambini, ugualmente, le sensazioni tattili e cenestesiche sono le prime a svilupparsi, e soltanto coll'esperienza essi apprendono ad interpre-

---

1) E. RAEHLMANN, *Physiologisch-psychologische Studien über die Entwickelung der Gesichtswahrnehmungen bei Kindern und bei operirten Blind geborenen* (*Zeitschrift für Psychologie*, II), pag. 72 seg.

2) Cfr. DUNAN, *Théorie psychol. de l'espace*, p. 95, e rilievi sui ciechi-nati operati nell'*Année psychol.*, III, p. 384, 389.

tare le sensazioni visive come segni di alcune sensazioni tattili e cenestesiche. Queste ultime sono certamente d'una maggiore importanza pratica. Se si pretendesse che per muoversi verso un oggetto, bisogni necessariamente avere una idea netta della sua distanza, sarebbe una conclusione ingiustificata: basta ordinare i proprii movimenti in modo che la sensazione visiva direttiva non perda ma guadagni, invece, progressivamente di forza, e per questo non c'è bisogno d'aver alcuna idea della distanza. C'è un giuoco in cui si deve trovare un oggetto unicamente sulle indicazioni della musica: questa è tanto più o tanto meno sonora quanto più ci si avvicina o ci si allontana dall'oggetto; coloro che cercano non sono evidentemente in questo caso guidati da alcuna percezione di distanza: il loro movimento si adatta immediatamente alla forza della musica. Secondo alcuni psicologi, alla sensazione uditiva sarebbe senza dubbio associata una percezione immediata del suono proveniente come dall'esterno; la cosa più probabile è che questa proiezione delle sensazioni uditive si formi soltanto sotto l'azione dei sensi della vista e del tatto (e nei ciechi-nati unicamente di quest'ultimo) [1].

Il grande valore della teoria *empirica* o *genetica*, fondata da Berkeley, deriva dacchè essa mette in rilievo gli elementi che influiscono sullo sviluppo della percezione della profondità, opponendosi per questo al nativismo, che è portato a considerare la percezione della profondità (e quella dello spazio in genere) come interamente completa fin dal primo momento della sensazione. Nondimeno è impossibile, per forza di cose, dimostrare che non esiste fin dall'origine una certa percezione della profondità, che riceverebbe in seguito, grazie agli elementi messi in rilievo da Berkeley e dai suoi successori, un più ampio sviluppo. Se noi non *scorgiamo l'influenza* esercitata sulla percezione della profondità dalle sensazioni tattili, o come le sensazioni tattili e visive agiscono qui di certo, ciò si spiega con le « leggi dell'obblìo » (V, B, 50 *d*): per il dotato di vista il tatto ed il movimento sono mezzi di formarsi un'immagine visiva, netta ed esattamente misurata, della distanza che ci separa dagli oggetti; essi costituiscono dunque solamente una preparazione a quest'immagine e possono, quando essa si presenta, sparire sia completamente (secondo la formula $a<b$) sia in parte

---

1) V. su questo punto Th. Heller, *Studien zur Blindenpsychologie*, p. 10, 103-107. Wundt, *Physiol. psychol.*, IV ediz., II, p. 93-97.

$(a + b = b_a)$, ovvero ancora formare coll'immagine visiva una specie di combinazione psichica $(a + b = c)$.

61. *La percezione della superficie è primitiva?* — *a*) Per quanto riguarda la percezione dell'*estensione* superficiale, si è ugualmente tentato di spiegare l'idea di spazio con una associazione di sensazioni visive a sensazioni tattili e cenestiche. È naturale credere, e ciò è confermato dalle osservazioni fatte sui neonati e sui ciechinati poco dopo l'operazione, che la vista non percepisce da principio che la luce e i colori; dapprima si cerca e si fanno sforzi per fissare gli eccitamenti chiari e lucenti, ma non troppo abbaglianti: soltanto in seguito si coglie la forma degli oggetti. I singoli oggetti si delimitano nettamente, grazie a percezioni e sperimenti fatti col tatto, movendo uno o più organi. *Il linguaggio della vista non diventa perfettamente netto che per mezzo delle sensazioni cenestesiche e tattili: d'altra parte, la vista, quando si è sviluppata di pari passo con i sensi citati, prende nella nostra percezione dello spazio una parte affatto preponderante.* Si tratta dunque di sapere se il cieco, che resta limitato alle sensazioni tattili e cenestesiche, ha propriamente una intuizione dello spazio, simile a quella del veggente: noi che vediamo, per spazio intendiamo subito una superficie visibile, situata a una certa distanza da noi; ma che cosa può, a dir vero, rappresentarsi il cieco, sotto il nome di spazio? Se, fatta esclusione delle imagini visive, ciò che resta è qualche cosa di eterogeneo allo spazio visibile, non potremo dire che cosa sia lo spazio in sè, poichè in questo caso non si potrebbe dare una definizione che convenga tanto allo spazio visivo quanto allo spazio tattile: non vi sarebbe, dopo ciò, tra le due specie di spazio, maggior connessione naturale di quella che vi sia tra la parola e l'oggetto che essa significa.

Si è anche pensato che il senso tattile potrebbe, senza l'aiuto della vista, essere da solo una condizione sufficiente della percezione dello spazio. Ecco come si esprime ERNESTO PLATNER, nei suoi *Aforismi filosofici* [1]: « Per quel che concerne la rappresentazione non visiva dello spazio o dell'estensione, l'osservazione e lo studio di un cieco-nato, che ho seguìto durante tre settimane, mi hanno nuovamente convinto che il tatto, di per sè solo, è affatto ignaro delle qualità proprie all'estensione e allo

[1] Lipsia, 1793, p. 446, seg.

spazio, e non sospetta che cosa possano essere luoghi esteriori gli uni agli altri. Io credo, in una parola, che l'uomo privo di vista non percepisce assolutamente nulla del mondo esterno, se non che esiste una causa attiva, distinta dal sentimento personale (cenestesi) che essa modifica, — e, per il resto, che esiste una differenza numerica fra — debbo dire le impressioni o gli oggetti? In realtà, per il cieco-nato, il tempo tiene luogo dallo spazio. Prossimità e lontananza non significano in lui nulla di più che il tempo più o meno lungo, il maggiore o minor numero di sensazioni che gli sono necessarie per passare da una all'altra sensazione. Il linguaggio visivo di cui il cieco nato si serve può ingannare abbastanza, ed ha ingannato anche me al principio delle mie ricerche; ma, in realtà, egli non sa affatto che cosa siano gli oggetti esteriori gli uni agli altri. Ho, in particolare, notato molto chiaramente questo: se gli oggetti e le parti del corpo che essi toccano non facessero su' suoi nervi sensitivi impressioni di specie *differenti*, *egli considererebbe tutto ciò che è esteriore come una sola cosa*, *agente successivamente su di lui*, *con maggior forza quando appoggia una mano sopra una superficie, che quando vi mette il dito; con minor forza quando la sfiora con la mano o i suoi piedi vi camminano.* Nel proprio corpo egli distingue la testa e i piedi, non per la loro distanza, ma soltanto per la percezione, in lui di una finezza incredibile, della differenza delle sensazioni che ha dall'una e dall'altra di queste parti, nonchè dal tempo che gli occorre per palparle. Similmente, distingue la figura dei corpi unicamente dalle specie di impressioni tattili, perchè il cubo p. e. impressiona, con gli angoli e gli spigoli, il suo tatto diversamente dalla sfera ». Questa discrizione ci mostra nondimeno che già il cieco-nato è capace di distinguere superfici grandi e piccole; forse, d'altro canto, il cieco-nato studiato da PLATNER aveva la particolarità individuale d'interessarsi più della qualità e della forza delle impressioni, che della loro forma e della loro distanza: si è trovato, difatti, una particolarità di questo genere in molti ciechi [1]).

Abbiamo qualche cosa che si avvicina alla percezione dello spazio dei ciechi nati, quando tentiamo di orientarci in una camera oscura: soltanto, noi abbiamo il vantaggio che il nostro spazio visivo è già completato, e può esser preso come ausiliario per spiegare le sensazioni tattili e cenestesiche. Qualche cosa di analogo avviene

---

1) TH. HELLER, *Studien zur Blindenpsychologie*, Lipsia, 1895, pag. 61, 67, 121.

quando concentriamo tutta la nostra attenzione sulla nostra lingua e osserviamo — facendo la massima astrazione possibile dalle imagini visive — quale percezione spaziale ci dà: la lingua, infatti, è come un cieco-nato, e pertanto si orienta benissimo nel suo mezzo.

*b*) *Eccitazioni simultanee.* — L'associazione di sensazioni ed imagini primitivamente successive non ha una parte tanto grande nella percezione di superficie quanto in quella della profondità. Per mezzo del tatto noi riceviamo più impressioni alla volta; la retina raccoglie ugualmente più eccitamenti luminosi: sensazione di un colore vuol dire sensazione di una *superficie* colorata, perchè se l'oggetto non fosse che un punto matematico, non produrrebbe alcuna eccitazione. È necessario, in conclusione, che quanto sentiamo come duro o molle, scabro o liscio, sia qualche cosa di esteso, una superficie dura o molle, scabra o liscia: un punto matematico non potrebbe essere percepito come colorato duro o molle. Anche se gli oggetti voluminosi non potessero essere percepiti che grazie al movimento degli organi della vista e del tatto, i piccoli oggetti però lo sono immediatamente, senza processo successivo; bisogna quindi che vi sia pel tatto come per la vista, una differenza immediata fra l'impressione data da una lira e quella di una moneta da cinquanta centesimi: il ***nativismo***, o teoria dell'innata percezione spaziale, avrebbe dunque ragione almeno in quanto alla *percezione delle piccole superfici* [1]). Il cieco-nato deve percepire

---

[1]) Cf. STUMPF, *Der psychologische Ursprung der Raumvorstellung*, Lipsia, 1873, p. 56,71. Il prof. MAHAFFY, di Dublino, riferisce, in una lettera riprodotta dal *Mind*, 1881, p. 278 seg., una conversazione avuta col cieco-nato operato da FRANZ. Quest'uomo, medico a Kingstown, gli raccontò che immediatamente dopo aver aquistata la vista, vide e distinse delle figure, e che le forme e le figure corrispondevano a quello che egli aspettava, secondo i dati del tatto. MAHAFFY considera questa dichiarazione come testimonianza di un giudice competente in favore della esistenza della facoltà innata di distinguere le figure con la sola vista. Ma nè questa spiegazione nè la dichiarazione stessa si accordano col resoconto del D.r FRANZ, che fu stampato poco tempo dopo l'operazione nelle *Philosophical Transactions* (1841): come abbiamo riportato più avanti, il soggetto prendeva un cubo per un quadrato, una sfera per un disco. Quando FRANZ gli chiese di descrivere le impressioni che gli oggetti avevano fatto sopra di lui, rispose che aveva subito notato una differenza tra il cubo e la sfera, ma che non era stato capace di cavarne l'imagine di un quadrato o di un disco, *finchè non ebbe provato alle estremità delle dita la stessa sensazione come se avesse realmente toccato gli oggetti* (*Phil. Transact.*, 1841, I, pag. 65). Egli doveva dunque realmente tradurre il linguaggio di uno dei sensi in quello dell'altro, prima di poter conoscere le figure: resta semplicemente il fatto che rilevò la differenza tra le figure, ciò che è in favore del nativismo. I ciechi-nati operati da NONNELY (*Oeuvres de Berkeley*, ed. Fraser, I, pag. 447) e RAEHLMANN (*Zeitschrift für Psychologie*, II, pag. 76 seg.) presentano tratti analoghi. Conviene ugualmente citare qui il fatto

il duro e il molle, lo scabro ed il liscio, come estensioni, e per ciò stesso possedere una percezione della superficie, anche se si deve ammettere che la successione ha per lui importanza più grande che per noi. Egli apprende a conoscere le piccole superfici (p. e. lettere in rilievo) col contatto immediato; percepisce gli spazi più considerevoli col movimento delle braccia, delle gambe o di tutto il corpo. La nettezza e la perfezione della sua percezione di spazio dipendono dalla sua abilità nel servirsi d'un piccolo spazio tattile, immediatamente percepito, come unità per misurare e rappresentarsi lo spazio più considerevole che i suoi movimenti l'inducono a supporre. Il fatto che ciechi-nati sono stati eminenti geometri dimostra fino a qual punto può giungere questa abilità; ma la rappresentazione simultanea dell'estensione è stata sempre limitata nei ciechi [1]).

Del resto, la percezione di superficie, quando è immediata e non influenzata da esperienze successive, è molto indistinta.

Una percezione puramente passiva d'impressioni simultanee date non può essere che del tutto momentanea: l'attività è subito eccitata, l'occhio percorre la superficie, o la mano la tocca; *per conseguenza la simultaneità si trasforma immantinenti in successione*, l'intuizione in processo discorsivo. Noi percepiamo gli oggetti in moto più presto e più facilmente che quelli in riposo, e quando non si muovono, ci mettiamo in movimento noi rispetto ad essi. Due impressioni successive sulla cute possono essere distinte l'una dall'altra a distanza minore di due simultanee; gli animali inferiori e i neonati non notano le differenze simultanee, nell'ambiente che li circonda, mentre possono percepire differenze (modificazioni) successive (cf. V, A, 40). Grazie al movimento dunque si scopre e si percepisce ciò che non sarebbe rilevato senza di esso: la prima sensazione caotica riceve dunque una più precisa determinazione da una serie di sensazioni susseguenti, in cui le sensazioni cenestesiche occupano, in virtù anche della loro natura, un posto eminente.

Si potrebbe anche sostenere che *una percezione successiva e discorsiva è una condizione necessaria d'una percezione reale dello spazio*. Spazio significa rapporto: dire che una cosa si trova nello spazio

---

che malati colpiti da cecità verbale sono spesso capaci di leggere i caratteri alfabetici, quando ne seguono il tracciato con la mano: le sensazioni cenestesiche mettono allora in movimento la vista.

[1]) TH. HELLER, *Studien zur Blindenpsychologie*, pag. 39, 59.

vuol dire che essa occupa una certa posizione in rapporto ad altri oggetti, e che ciascuna delle sue parti occupa una certa posizione in rapporto alle altre. La percezione dello spazio, quando è ben netta, suppone insieme distinzione e riunione: ciò che è esteso si compone di parti che sono differenti e che nondimeno si mantengono unite; perciò nessuna percezione distinta di superficie potrebbe esistere senza una certa attività psichica.

*c) Segni locali.* — Nasce ora affatto naturalmente la questione: come avviene che noi rannodiamo il contenuto delle nostre diverse sensazioni a determinati punti dell'estensione? Perchè io localizzo questo rosso, che vedo, precisamente nel tal punto e nel tale rapporto (in alto, in basso, a destra o a sinistra) col turchino che vedo nel tempo stesso? Perchè localizzo la durezza, che sento, precisamente a questo posto e nel rapporto con la bianchezza che vedo nel contempo? — Anche qui, non c'è bisogno d'ammettere (col nativismo) una facoltà primitiva indipendente dall'esperienza: è affatto naturale ritenere che la localizzazione d'una sensazione particolare rispetto alle altre, o, in altre parole, la percezione della distanza dei diversi fenomeni, dipende dalla regione precisa del corpo dove l'eccitamento corrispondente è ricevuto.

La parte del corpo che un eccitamento del mondo esterno viene a colpire non è una cosa indifferente. Poichè dobbiamo imparare a conoscere il nostro corpo, come d'altronde il mondo che ci circonda, per mezzo di esperienze successive, non è ammissibile che noi possiamo sapere o sentire originariamente in qual posto ci tocca un eccitamento: se gli eccitamenti dunque agiscono non di meno diversamente secondo i diversi posti, questa diversità non può apparire alla coscienza che come una certa sfumatura, una determinazione qualitativa accessoria della sensazione. *Il carattere speciale che dà alla sensazione il posto particolare e determinato che l'eccitamento viene a toccare è ciò che* LOTZE *chiama il suo segno locale.* Il segno locale è una sensazione secondaria che accompagna la sensazione principale, ma che varia col posto che l'eccitamento viene a toccare. *Ad ogni posto della pelle e della retina* le condizioni *differiscono:* ci deve dunque essere una moltitudine di segni locali diversi. Per quel che riguarda la vista, questi segni locali possono consistere nelle innervazioni motrici, che variano secondo ciascun punto e che hanno per scopo di girare l'occhio in modo che l'eccitamento luminoso cada sulla macula lutea (LOTZE), e nel tempo stesso forse nella qualità differente delle sensazioni, secondo le diverse parti della retina (WUNDT): il rosso o il bleu che scorgo

si manifesta in modo leggermente variato, con una sensazione secondaria un po' differente, secondo il posto della retina che l'impressione luminosa raggiunge. In quanto al tatto, LOTZE crede i segni locali forniti dalle diverse sensazioni secondarie che un medesimo contatto può produrre in punti differenti, in conseguenza della differenza di spessore e di tensione della cute e della differenza delle parti che essa ricopre [1]: la durezza o mollezza che io sento mi si manifesta in un modo e con una sensazione secondaria un po' differenti, secondo il posto della pelle che riceve l'impressione del contatto.

Supponiamo che l'eccitamento *A* venga a toccare un punto della retina ad una certa distanza dalla macula lutea e che attiri allora la mia attenzione; il mio occhio si disporrà in modo che *A* venga a cadere sulla macula stessa; a questo movimento corrisponde una sensazione cenestesica che chiameremo *P*. Se ora *A* cade su un altro punto della retina, ne seguirà un'altra senzazione cenestetica (*K*): io posso dopo ciò comparare $A+P$ ad $A+K$, e la differenza corrisponderà a quella dei posti toccati dall'eccitamento. Se in seguito l'eccitamento *B* viene a toccare una regione della retina precedentemente toccata da *A*, esso sarà associato alla stessa sensazione cenestesica: tra $A+P$ e $B+P$ noto una certa somiglianza proveniente dal fatto che gli eccitamenti toccano lo stesso punto. Si sviluppa così a poco a poco un sentimento che corrisponde alle differenze di luogo [2]: ogni singolo punto infatti non può essere conosciuto in modo preciso che per le sue relazioni con altri.

62. *Teoria nativista e genetica.* — Per quanto riguarda la percezione dello spazio vi sono due teorie. Secondo il *nativismo*, la *coscienza* ha una facoltà originaria di percepire gli oggetti nello spazio ad un tempo come situati ad una certa distanza da noi e come estesi in superficie; secondo la teoria *empirica* o *genetica* la percezione di spazio è dovuta, invece, ad una serie di esperienze in cui sensazioni e rappresentazioni di differenti modalità agiscono e si associano

---

[1]) LOTZE ha dato parecchie esposizoni della sua teoria dei segni locali, l'ultima nelle *Grundzüge der Psychologie* (1881). Per WUNDT, consultare la sua *Physiol. Psychol.*, 4.ª ed., pag. 32 seg., pag. 215 seg.

[2]) Lo scienziato svedese REINHOLD GEIJER ha dimostrato (*Philosophische Monatshefte*, 1885) che mancava qualche cosa alla teoria dei segni locali di LOTZE. Io ho cercato di dimostrare, in un articolo (*Philos. Monatshefte*, 1888) che questa lacuna deve essere colmata un po' diversamente da come propone GEIJER, e nella maniera testè indicata.

insieme: la percezione di spazio (in quanto percezione di distanza e di estensione) è il prodotto che risulta finalmente da queste esperienze, allorchè in seguito all'esercizio e ad una fusione (v. V, B, 50 *d*), un'intuizione immediata ha sostituito la percezione successiva e l'associazione. In questa « chimica mentale » le sensazioni e le rappresentazioni visive esercitano nei dotati di vista l'ufficio più importante e conferiscono al risultato totale il proprio carattere; nei ciechi nati vi è, come elemento principale e decisivo, un'analoga fusione tra le sensazioni e le rappresentazioni cenestesiche.

La teoria *genetica* può invocare, come abbiamo visto, tutta una serie di fatti che mostrano l'influenza dell'esperienze successive sulla percezione di spazio: la difficoltà principale si presenta quando l'estensione in profondità e in superficie deve scaturire dalla combinazione di sensazioni e di immagini, nessuna delle quali è per sè stessa estesa. Senza dubbio, si può invocare in questo caso la « chimica mentale » (V, B, 50 *d*) che interviene indubbiamente; ma in ogni specie di combinazione chimica appunto le nuove qualità si presentano come un enigma. Questa teoria è tuttavia fatta più per la percezione di profondità che per quella superficie, poichè non possiamo avere alcuna sensazione visiva o tattile senza percezione di superficie (per confusa che sia), mentre la percezione della profondità non riguarda propriamente che l'esteso in quanto lontano da noi. Il partito più naturale sarebbe dunque di essere empirista nella questione della percezione della distanza e nativista in quella della superficie; ma non bisogna dimenticare che, anche in un' evoluzione avanzata della percezione dell' estensione, le esperienze successive hanno ancora gran parte. Si può anche constatare d'altronde che le due concezioni non potrebbero separarsi completamente l'una dall'altra.

La teoria *genetica* è in radicale opposizione col *nativismo* solo se ammette tutte le condizioni dello sviluppo della percezione dello spazio come dati nelle esperienze che *ciascun individuo isolato* può fare nel corso della sua evoluzione; ma questa supposizione (teoria dell'evoluzione individuale) è inverosimile, a causa del residuo inintelligibile che resta, quando si comparano le sensazioni elementari alla percezione dello spazio giunta al suo perfetto sviluppo. Se nella fusione da cui risulta la percezione definitiva dello spazio vediamo l'espressione *d'una facoltà di costruzione agente per istinto*, il problema dell'*origine di questa facoltà* ci farà passare dall'individuo isolato alla concatenazione naturale in seno alla quale egli nasce: le esperienze che, finchè si resta alla vita dell' individuo, sono

incapaci di condurre allo scopo indicato, possono, nel caso dell'evoluzione della *razza*, avere a poco a poco adattato l'organizzazione in modo che *disposizioni ereditarie* vengano a supplire ciò che vi è d'insufficiente nell'esperienze individuali. L'ipotesi dell'evoluzione, che HERBERT SPENCER ha per primo applicato in questo campo (1855), apre la possibilità di far risalire il problema molto più alto di quel che era possibile finchè ci si limitava alle esperienze della vita individuale: invece di una teoria dell'evoluzione individuale noi otteniamo così una teoria dell'evoluzione generale.

Si vede quanto le due teorie, generica e nativista, possono avvicinarsi sotto questo rapporto. Da una parte infatti si ammette che ciò che è immediatamente dato, nella percezione di spazio, può essere infinitamente piccolo in paragone di ciò che l'associazione vi aggiunge, e che nelle sensazioni primitive, non c'è di propriamente dato che la possibilità d'una percezione determinata dallo spazio (STUMPF); dall'altra si lascia intendere che tutto potrebbe essere tanto ben disposto nell'organizzazione, che il tempo trascorrente tra la prima eccitazione luminosa prodotta sulla retina e la percezione dello spazio sarebbe infinitamente piccolo (WUNDT) [1]).

**63.** *Base organica dell' intuizione di spazio.* — Tanto che si sia partigiani di una teoria nativista, che di una genetica, per spiegare l'origine della percezione di spazio bisogna necessariamente supporre che essa ha una *base organica* determinata; la lotta delle teorie non riguarda, o non dovrebbe riguardare che questo punto: le funzioni che hanno le loro condizioni nell'organismo entrano in azione *subito*, o hanno bisogno di un certo tempo di *preparazione* e di *esercizio?*

Mostrare nei particolari le strutture organiche che prendono parte alla produzione della percezione di spazio appartiene alla fisiologia dei sensi [2]): fuori delle indicazioni che abbiamo precedentemente dato sotto questo rapporto, limitiamoci qui a fare notare l'ufficio importante che compie il meccanismo centrale, che rende possibile uno stretto legame tra gli eccitamenti sensoriali e i movimenti muscolari degli organi. I centri riflessi che stabiliscono

---

1) STUMPF, *Der psychologische Ursprung der Raumvorstellung*, p. 114 seg., p. 184; WUNDT, *Physiol. Psychol.*, 4.ª ed., II, pag. 203 seg. Cf. già SPENCER, *Princ. of Psychology*, II, pag. 203, seg.

2) V. su questo soggetto PANUM, *Sanserne og de vilkaarlige Bavägelser* (I sensi e i movimenti volontarii), p. 234-238.

questo legame, e sono per conseguenza l'espressione fisiologica della sintesi psicologica, sembrano essere racchiusi nel mesencefalo (II, 13, *c*) benchè anche gli emisferi del cervello abbiano probabilmente la loro importanza.

Gli apparecchi così disposti sono forse, in alcuni animali (cf. 60), in istato di funzionare immediatamente dopo la nascita, di modo che le esperienze necessarie alla percezione dello spazio siano immediatamente e facilmente possibili: nell'uomo il meccanismo primitivo è meno perfetto.

Dal punto di vista psicologico, bisogna considerare come un carattere proprio della percezione, umana dello spazio, il fatto che noi lo percepiamo secondo tre dimensioni, senza poterne immaginare un maggior numero: questa proprietà deve dipendere dall'insieme della nostra organizzazione, senza che sia possibile darne una più profonda spiegazione, come avviene anche del perchè percepiamo come estesi gli oggetti della vista e del tatto. Un altro modo di percezione non diverrebbe possibile senza che la nostra natura cambiasse; la percezione dell'estensione secondo tre dimensioni è per noi una condizione dell'intera percezione del mondo materiale; l'estensione (colle sue tre dimensioni) deve essere considerata come una qualità di quelle che si chiamano qualità sensitive; e come sarebbe illegittimo mettere queste puramente e semplicemente in rapporto agli oggetti, come se ne fossero qualità assolute (V, A, 37), così non sappiamo provvisoriamente nulla dell'estensione se non che è una qualità di cui alcuni fenomeni ci appariscono rivestiti. Per questa qualità, come per tutte le altre, occorre naturalmente che vi sia negli oggetti stessi qualche cosa che ce li faccia percepire in questo modo; ma non è necessario che sia qualche cosa che possegga essa stessa questa qualità.

64. *L'idea di spazio.* — Finora abbiamo parlato della forma stessa dello spazio e della facoltà di avere imagini spaziali. In quanto all'*idea di spazio*, essa deve, tal quale quella di tempo, esser chiamata piuttosto *un'idea individnale,* che un'idea generale, perchè gli spazii parziali non stanno soltanto allo spazio in genere nel rapporto di fenomeni particolari ad una idea generale, ma anche come parti in confronto al tutto. Tutti gli spazii parziali possibili formano insieme un grande spazio unico. L'idea di spazio si sviluppa in modo simile a quella di tempo, a misura che l'attenzione si dirige sullo schema comune a tutte le immagini spaziali particolari e sulla sua estensibilità: da principio quest'idea è limitata. Il cieco-

nato operato da Cheselden non poteva rappresentarsi alcuna linea nello spazio al di là dei limiti del suo campo visivo; egli sapeva che la camera dove si trovava non era che una parte della casa, ma non poteva comprendere che la casa intera potesse parere più grande della camera: gli mancava dunque ancora la facoltà di impiegare le immagini individuali come simboli. Quando questa facoltà si sviluppa, si scopre che non si può assegnare alcun limite all'estensione o alla divisione dello spazio più che non possa farsi pel tempo: ogni spazio deve poter essere aumentato o diminuito.

L'*infinità* dello spazio (analogamente a quella del tempo) significa che ogni limite è accidentale e può essere superato dall'immaginazione. Lo *spazio assoluto* o matematico, di cui tutti i punti e tutte le parti sono *omogenei* e *continui*, e che non lascia *alcuno spazio* fuori di esso, è un'astrazione matematica non corrispondente ad alcuna intuizione psicologica. Lo *spazio psicologico* od ottico, quello che noi percepiamo realmente, è relativo; esso suppone *dati certi punti di repere*, e le sue parti non appariscono di una continuità e di una omogeneità perfette: noi facciamo senza tregua nelle nostre percezioni dello spazio dei *salti* più o meno considerevoli (come per es. quando lasciano errare i nostri sguardi da un punto ad un altro) e (come mostra già la teoria dei segni locali) secondo la diversità delle cose che la riempiono, ciascuna parte dello spazio acquista una certa *differenza qualitativa* nella nostra percezione e nella nostra intuizione. Lo spazio matematico è una astrazione o una idealizzazione che si è tentata, fondandosi sull'esperienza, in vista di fini scientifici. Le nostre esperienze reali non presentano che approssimazioni delle proprietà che noi attribuiamo allo spazio matematico, ed è perciò che i teoremi che si possono dedurre dalla natura dello spazio matematico sono confermati dall'esperienza soltanto approssimativamente.

## D) *La percezione del reale.*

Sommario. — 65. Il contenuto della conoscenza come espressione di una realtà. — 66. La coerenza, criterio della realtà. — 67. *a*) L'idea di causa; *b*) Il principio di causalità. — 68. Evoluzione psicologica dell'idea di causa. — 69. Limiti della conoscenza.

**65.** *Il contenuto della conoscenza come espressione di una realtà.* — Le sensazioni, le imagini e le idee sono le forme sotto le quali appariscono e si ordinano gli elementi intellettuali contenuti nella

coscienza. Noi abbiamo seguìto questo raggruppamento dal suo più semplice grado, l'azione reciproca delle sensazioni, fino al più elevato, la direzione dell'attività del pensiero e dell'imaginazione su problemi determinati.

Ma si tratta adesso di sapere come avviene che la coscienza, nel contenuto delle sue sensazioni e delle sue rappresentazioni, e nella concatenazione che vi produce l'attività del pensiero, scorge una *realtà* indipendente dalla coscienza stessa. Dal fatto che la nostra conoscenza si sviluppa secondo leggi determinate dalla natura e dalla psicologia, non consegue evidentemente che essa ci conduca a una realtà: anche i deliri della mania e le imagini del sogno obbediscono ugualmente alle leggi psicologiche, ed è perciò che abbiamo potuto così spesso prenderli per guida.

Bisogna dunque distinguere qui la supposizione e i fatti che la giustificano (cf. V, B, 46, 53). La supposizione d'una realtà nasce immediatamente; essa esiste in ogni sensazione o rappresentazione viva e chiara: noi attribuiamo a quelle un valore, e confidiamo in esse, finchè altre sensazioni o rappresentazioni non vengano a cacciarle. Se noi supponiamo fin dall'origine un'esistenza reale, non è in forza di un ragionamento, ma sibbene della nostra precipitazione innata, che si esprime col bisogno di agire secondo ogni sensazione o rappresentazione, come nell'attitudine a concentrarsi, in ogni immagine viva dei sensi o dell'imaginazione. La questione di sapere come e in quale misura questa supposizione può giustificarsi ci conduce ai confini della psicologia e della teoria della conoscenza.

**66.** *La coerenza, criterio di realtà.* — La sensazione di resistenza, di movimento ostacolato, ci fornisce un segno della realtà materiale al quale, di regola, ci affidiamo: anche quando non crediamo ai nostri occhi, crediamo però a quello che è palpabile. Nompertanto questo segno non è assolutamente sicuro: nel campo dei sensi tattile e cenestesico, come in quello degli altri sensi, possono prodursi *illusioni sensoriali*, perchè imagini false vengono, senza che ce ne avvediamo, a fondersi colle sensazioni date (V, B, 44, 49 *a*); e *allucinazioni*, se cause interne ci mettono nello stesso stato in cui siamo ordinariamente messi da cause esterne (V, B, 49 *a*). Possono esservi allucinazioni visive e auditive, senza allucinazioni concomitanti del tatto o della resistenza, e nei casi di questo genere, il carattere in questione potrà giovarci. Viceversa quando esistono allucinazioni dei sensi tattile e cenestesico, ve ne sono generalmente

anche nel dominio della vista e dell'udito, e i casi di questo genere sono i più pericolosi. Noi non possiamo assolutamente fidarci di una sensazione o percezione isolata; anche il criterio sul quale si fonda la supposizione di una esistenza reale non potrebbe consistere in una sensazione o rappresentazione isolata: la sola maniera possibile per decidere la questione è di considerare *la concatenazione delle diverse percezioni sensitive tra loro.* I punti singoli dove si presenta la sensazione di resistenza (per limitarsi a questa) non sono isolati, ma appariscono come aventi fra loro un legame reciproco: ora s'impone all'individuo il compito di ordinare le sue rappresentazioni secondo questa connessione. Se non trova l'ordine conveniente, cadrà in contradizioni e finirà col provare un inganno pratico o un dolore: se, pur avendo forse trovato l'ordine conveniente delle rappresentazioni che si sono offerte, è però caduto in disaccordo con esperienze *nuove*, si produce un dubbio anche sull'esattezza delle prime percezioni; se non si produce alcun dubbio, e se lo scambio reciproco d'azioni col mondo esterno continua, la perdita è sicura. Il bambino ed il folle si sottraggono alla lotta per la vita, perchè non sono in grado di correggere con l'esperienza le loro rappresentazioni.

La fiducia immediata che abbiamo nella nostra conoscenza, s'interrompe quando più percezioni o idee si mostrano tra loro inconciliabili: una tale inconciliabilità contraddice all'identità con se stessa che la coscienza cerca di mantenere (cf. V, B, 47, 53). Siamo dunque costretti ad abbandonare l'impronta sensitiva della realtà, e a cercare con l'*aiuto del pensiero* una nuova impronta nella concatenazione solida delle diverse percezioni, e consideriamo come illusione o allucinazione, sogno o imaginazione, tutto ciò che non può inserirvisi. Per colui che sogna, il suo sogno è realtà; al destarsi egli scopre che il sogno non era che una realtà illusoria, che ha la sua condizione e trova la sua spiegazione in una realtà molto più vasta; finchè, nel sogno, possiamo procedere senza urtare in contradizioni stridenti e in esperienze contrarie, noi crediamo alla realtà dei sogni. I sogni cambiano e ci assorbono completamente ad ogni momento; perciò non vi scopriamo facilmente contraddizione. Io sognavo una volta che ero a Berlino e molto occupato coi miei bagagli; improvvisamente non fui più a Berlino, ma a Parigi; questo salto non mi sorprese affatto finchè sognai: vi feci caso solamente dopo il risveglio. Per altro giunge sempre un punto in cui il filo si spezza: anche il più sistematico sogno non è che un frammento, in confronto all'insieme al quale ci con-

duce il progresso dell'esperienza. È in tal modo che si rettificano tutte quelle fra le nostre idee che non hanno radici nella realtà: presto o tardi la loro ristrettezza apparirà e noi scopriremo che esiste in cielo e sulla terra più di quello che la nostra filosofia aveva sognato: non possiamo ritenere per valide delle idee false, se non le lasciamo isolate, senza legame preciso con le altre idee.

La conoscenza di ciascun individuo trova così il suo completamento in un'imagine totale di un insieme di cui egli è uno dei termini. Ma le sole forze proprie dell'individuo non possono giungere in questo campo a gran che: se egli è isolato, resta impotente a correggere tutte le sue illusioni; ciascun popolo e ciascuna epoca non possono farlo maggiormente. Le imagini totali, formate da ciascun individuo, ciascun popolo e ciascuna epoca, entrano a loro volta in una vasta lotta tra loro, e grazie a questa, la concezione dell'universo si sviluppa nella razza e perviene lentamente ad una chiarezza e stabilità maggiori. La psicologia dell'individuo ci conduce così nel contempo alla psicologia dei popoli e alla storia delle scienze.

Non abbiamo con ciò determinato se il fine può, in modo generale, esser raggiunto; ma prima di affrontare il grave problema che qui si presenta, dobbiamo mettere in luce un' importante idea, a cui lo studio precedente ci ha condotti, e della quale è qui il luogo di mostrare la base psicologica.

67. *L'idea di causa.* — Quando due fenomeni ci appariscono legati talmente tra loro che essendone dato uno, l'altro si presenta *inevitabilmente*, diciamo che esiste fra loro un *rapporto causale*. Se il criterio della realtà risiede, secondo quanto precede, nella concatenazione solida delle nostre percezioni, ciò significa, per conseguenza, che soltanto là, dove si può constatare un rapporto causale, possediamo una vera certezza di trovarci di fronte a qualche cosa di indipendente dalle nostre rappresentazioni subbiettive. Studieremo in quel che segue dapprima *a*) il rapporto causale, rapporto indicato dall'idea di causa*;* poi *b*) il valore accordato a quest'idea, nel principio di causalità.

*a*) Secondo *la concezione popolare del rapporto causale, una cosa* è la causa e *un' altra* l'effetto. DAVID HUME sottopose per primo l'idea popolare della causa a una critica elevata. La difficoltà di questa idea gli parve consistesse nel fatto che essa pretende stabilire fra due cose, del resto differenti, una connessione così necessaria che essendo data l'una lo sia anche l'altra. Ecco l'essenziale del

suo ragionamento: in qual modo si può giustificare questa idea? *Per deduzione*, no. Tutte le nostre idee distinte sono separabili le une dalle altre, e ci è facile concepire un oggetto come inesistente in questo momento, e come esistente il momento appresso, senza aggiungervi l'idea di una causa o di un principio produttivo: quando consideriamo ciascuno degli oggetti in se stesso, nessuno ne suppone *necessariamente* un altro prima. Non possiamo giungere maggiormente all'idea di una causa *dall'esperienza:* noi non scopriamo legami intimi fra le cose e gli avvenimenti; vediamo un fenomeno esistere contemporaneamente ad un altro, o seguirlo, ma non lo vediamo *derivarne;* non vediamo la produzione e la causazione in sè; percepiamo soltanto una successione, ma non una causalità: il legame solido che stabiliamo fra due oggetti, che chiamiamo uno causa, l'altro effetto, non appartiene dunque agli oggetti stessi. *La necessità esiste soltanto nella mente, non negli oggetti.* Ma che cosa può legare così bene le nostre idee? Ciò è in sè così enigmatico come il legame degli oggetti: la sola spiegazione possibile è che esperienze costanti producono un'*abitudine*, un istinto, una disposizione a passare da un'idea ad altre, alle quali essa è abitualmente unita. Questa forza soggettiva che proviamo nel corso delle nostre idee, noi la trasportiamo in seguito, per una specie di antropomorfismo, alla natura [1]).

Hume analizza la concezione popolare dell'idea di causa spingendo all'estremo i principî che essa suppone. La sua critica poggia sull'ipotesi che la causa è una cosa e l'effetto è una affatto diversa. Questa segregazione dei termini particolari del rapporto causale si collega strettamente alla sua teoria psicologica, che considera la coscienza come una somma o serie di idee, di cui ciascuna basta a se stessa (v. avanti, B, 47). Hume scorse egli stesso nettamente questa connessione della sua teoria sull'idea di causa con la sua psicologia della conoscenza. « Il principio di unione delle nostre percezioni interne, egli dice (I, 3, 14, p. 224 della traduzione Renouvier et Pillon), è tanto intelligibile quanto quello degli oggetti esterni ». Se dunque si corregge la psicologia di Hume, la sua teoria dell'idea di causa deve subire una correzione analoga.

1.° Invece di dire con Hume che non vediamo in una cosa o che non possiamo concludere dalla sua idea che essa sia causa o effetto di un'altra, bisogna al contrario sostenere che *non cono-*

1) *Traité de la nature humaine*, trad. Renouvier et Pillon, lib. I, parte III, sezione 3-14.

*sciamo una cosa se non nella misura in cui essa è causa o effetto.* Le cose ci son sempre date come facenti parte d'un insieme; se vengono separate da quest'insieme dove vivono, si muovono e sono, diventa senza dubbio strano che esse abbiano relazioni tra loro. Ma tutto quanto sappiamo delle cose poggia sull'insieme che formano e sull'azione reciproca che hanno l'una sull'altra; ciò che sappiamo delle cose sono le loro proprietà; e le proprietà di una cosa non significano nulla più della maniera con cui le altre agiscono su di essa, o essa agisce sulle altre. Il colore di una cosa, p. es. è il modo come essa rimanda i raggi luminosi; la sua durezza è la resistenza che offre al corpo che la penetra, ecc. A un oggetto che non fosse in alcun legame causale con altri, non potremmo attribuire alcuna proprietà; in altre parole, non sapremmo niente di esso: per noi sarebbe come se non esistesse. HUME trova dunque a torto una grande difficoltà nell'idea di causa, quando non ne scorge alcuna nell'idea di cosa. La difficoltà presente è comune alle due idee, perchè la cosa, nelle stesse circostanze, produce o riceve un'azione nello stesso modo. L'idea di cosa si forma, grazie all'associazione per contiguità d'un gruppo di proprietà (V, B, 50, *b*, III); ma una simile associazione suppone che queste proprietà si manifestano in più riprese nella stessa maniera.

2.° L'insistenza della concezione ordinaria ed anche di HUME a mettere in evidenza la diversità delle cose, si spiega se si ricorda che la differenza e l'opposizione sono le condiziomi necessarie perchè vi siano per noi fenomeni in genere (v. II, 14; V, A, 40); ma è altrettanto chiaro che non ci limitiamo alla sola diversità. Ciò che è nuovo, improvviso, eterogeneo, eccita la nostra meraviglia e ci spinge a cercarne la spiegazione. Ma finchè un fenomeno resta per noi unicamenoe differente dagli altri, non lo « comprendiamo »: perciò noi cerchiamo *di ridurre più che è possibile le differenze al minimo*, ciò che avviene quando possiamo dimostrare che il fenomeno è la *continuazione* di fenomeni antecedenti o una *trasformazione* del loro contenuto. La mente, nell'elaborazione che fa subire al dato, non si limita dunque alla definizione provvisoria del rapporto causale che abbiamo citato avanti e che lo riduce alla successione inevitabile di due fenomeni; ma cerca di ricondurre i fenomeni a un'essenza omogenea, in modo che ciò che chiamiamo l'effetto sia come un prolungamento continuo di ciò che chiamiamo causa. Tutte le teorie scientifiche hanno per iscopo di stabilire la omogeneità e la continuità dei termini, in apparenza eterogenei, della serie dei fenomeni. La nube temporalesca e il lampo non si

rassomigliano, nella percezione, in modo alcuno; nondimeno, quanto più possiamo penetrare nel rapporto dei due fenomeni, tanto più scopriamo *una catena continua* che li collega: il lampo, questo fenomeno così improvviso che offre tanto contrasto con la nube oscura, non è pertanto che un prolungamento (la scarica) del processo elettrico che si produce già nella nuvola; esso accende l'aria solcandola. La continuità si estende ancora più lontano, perchè l'aria atmosferica, anche quando nessun temporale è imminente, è sempre più o meno elettrizzata: il fenomeno subitaneo del lampo non è così che una forma speciale e concentrata di qualche cosa che agisce ogni momento in gradi più deboli. La causa (nell'esempio citato, l'elettricità dell'aria o delle nubi) e l'effetto (il lampo) formano dunque i termini o stadî di uno stesso processo; e quando risaliamo dalle diversità date a un insieme più vasto, troviamo l'*identità dietro alla diversità*. — La teoria atomica mette l'identità e la continuità nei cambiamenti dei corpi, considerandoli come le espressioni sensibili di spostamenti materiali. Pei sensi, nelle combinazioni e nelle dissoluzioni dei corpi avvengono mutamenti qualitativi; ma secondo la teoria, si producono soltanto movimenti continui delle piccole particelle. — La psicologia non potrebbe veramente comprendere la vita cosciente, che riuscendo a cogliere il cosciente e l'incosciente nella loro concatenazione continua (III, 18, 27). — Così, in tutt' i campi, noi cerchiamo di considerare ciò che avviene come un processo continuo, di cui chiamiamo causa ed effetto il primo e l'ultimo termine. L'idea di causa è l'espressione di questa tendenza; in questa idea si esprime l'*unità formale della coscienza*, poichè essa serve a collegare strettamente fra loro le diverse parti del suo contenuto. L'unità formale potrebbe accontentarsi della prima definizione che abbiamo dato del rapporto causale, chiamandolo una connessione inevitabile; ma l'*unità reale della coscienza* esige l'identità e la continuità del suo contenuto, perchè il riconoscimento del proprio io si realizzi nel più alto grado possibile (cfr. V, B, 47, 50, 53). Noi non abbiamo perfettamente *compreso* i fenomeni se non quando possiamo metterli tra loro in connessione continua: quando si manifestano diversità, nasce un problema; quando si dimostra la continuità, un problema viene risoluto.

b) *Il principio di causalità.* — Si tratta ora di sapere quale *valore* possiede l' idea di causa: ciò equivale a domandarsi quale è il valore del *principio di causalità*, che afferma che ogni fenomeno ha una causa.

L' idea di causa è strettamente legata all' intiera natura della

nostra coscienza, che si manifesta con una attività sistematica (la sintesi), come anche, e affatto particolarmente, alla parte presa dai rapporti di somiglianza e d'identità in ogni associazione e in ogni pensiero propriamente detto; essa esprime il bisogno della coscienza di trovare un concatenamento nel quale possa restare sempre simile a se stessa, un concatenamento continuo; ma da ciò non consegue che abbia un valore assoluto. Altra cosa è per noi la necessità in cui siamo di conformarci alla natura della nostra coscienza, servendoci di questa idea per orientarci nel mondo dei fenomeni e rendercelo « intelligibile », altra è la questione di sapere se abbiamo il diritto di sostenere che ogni fenomeno si riconduce effettivamente a un altro che sia causa della sua produzione, come esige il principio di causalità. A tutta prima il principio di causalità non ci fornisce realmente che un *principio*, o un'idea direttiva della nostra investigazione. Quando un nuovo fenomeno si presenta, cioè quando un cambiamento avviene dentro o fuori del nostro io, questo principio ci impone di mostrare in quel nuovo la continuazione o la trasformazione di alcunchè di antico, o per lo meno di cercare un fenomeno anteriore di cui esso sia la conseguenza inevitabile. Tutt'i veri problemi della nostra conoscenza sono stabiliti da questo principio; se esso non esistesse nel nostro spirito, resteremmo in una attitudine puramente passiva di fronte ai fenomeni che si presenterebbero. Ma il problema può sempre risolversi? Questa è la grande questione. Il principio di causalità è un'*ipotesi* verificata solo fino a un certo punto, poichè manca ancora molto perchè tutt'i fenomeni siano stati messi in una concatenazione necessaria e, a maggior ragione, in un concatenamento continuo con gli altri [1]).

Si può anche sostenere che non otterremo mai una *verifica completa* della legge di causalità *con l'esperienza:* il principio di causalità stabilisce un ideale che non potrebbe mai essere realizzato dalla nostra coscienza.

Anzitutto l'esperienza non può *mai* mostrarci *continuità assoluta:* in tutte le evoluzioni che possiamo seguire si trovano sempre lacune, differenze inesplicate; ogni volta che si vorrà contestare il valore reale delle leggi di causalità, non mancherà la materia; anzi questa materia aumenterà senza tregua, perchè quando avremo

[1]) Cfr. la maniera analoga nella quale abbiamo parlato avanti (II. 11) delle leggi di inerzia e della conservazione dell'energia.

spiegato il passaggio di *A* a *B* scoprendo l'intermediario *C*, abbiamo due questioni invece di una, cioè come si spiega il passaggio da *A* a *C* e quello da *C* a *B*. Quando più progressi fa la scienza, tanto più trova e crea enimmi: la continuità è un ideale che non può realizzarsi se non approssimativamente.

In secondo luogo l'esperienza non mostra maggiormente alcuna ripetizione assoluta, ciò che sarebbe pertanto una condizione necessaria per applicare la legge di causalità. Quand'anche fossimo convinti che *A* è la causa di *B*, non avremmo per altro il diritto di applicare questo principio ai casi futuri se non quando *A* si ripresentasse assolutamente nella stessa maniera. Ora noi non possiamo mai convincercene che per approssimazione: vi sono sempre circostanze accessorie, sfumature che intervengono: una situazione del tutto identica non si riproduce due volte. Ciò è vero in modo affatto speciale per i fenomeni organici, psicologici e storici, a causa delle condizioni complesse ed intricate della loro apparizione; ma anche nel campo del mondo inorganico non è possibile che per approssimazione, constatare l'identità delle condizioni in casi differenti. La ripetizione è dunque anche essa un ideale.

In terzo luogo, *la serie delle cause è infinita*, nello stesso senso in cui lo sono il tempo e lo spazio: ogni arresto della nostra investigazione è sempre fortuito o arbitrario. Secondo il principio di causalità, ciascuna causa è a sua volta effetto: sarebbe dunque contraddire questo principio stesso volersi arrestare ad una causa prima. Se anche nelle nostre ipotesi più ardite siamo costretti ad arrestarci a un certo punto, questo non è che un limite di fatto: noi concludiamo sempre con un punto interrogativo, poichè, in virtù del principio di causalità, vi è sempre un nuovo problema da proporre.

È perciò che, rigorosamente parlando, nessun fenomeno è mai completamente spiegato. D'altra parte, un principio della conoscenza che non fosse mai *presso a poco* verificato dall'esperienza sarebbe cosa contraddittoria; noi divideremmo la sorte di Tantalo, se fossimo condannati a cercare senza tregua, senza poter mai trovare; e come Tantalo, che se esistesse, non tarderebbe a morire di fame e di sete, il nostro postulato della causalità, come ogni organo senza funzione, perirebbe per atrofia, se la nostra supposizione fosse psicologicamente possibile. Ora noi troviamo di fatto che quanto più fenomeni ci si presentano, tanto più formano serie presso a poco continue, quali dobbiamo aspettarle secondo il principio di causalità. Noi scopriamo sempre maggior copia di termini intermedî, — quando possiamo

produrre esattamente l'identità delle condizioni, i fenomeni attesi non mancano mai d'aver luogo — e progressivamente la serie ininterrotta dei fenomeni si allarga davanti ai nostri sguardi. Ammettendo anche che HUME abbia ragione nel dire che non percepiamo mai causalità, ma sempre una successione, possiamo nondimeno sostenere che, *per una grande estensione, la successione è tanto inevitabile e così continua, quale dovremmo attenderci se il principio di causalità fosse vero.* Questo principio non è dunque soltanto un principio, ma anche, in una certa misura, un risultato.

68. *Evoluzione psicologica dell' idea di causa.* — L'idea di causa, per quel che riguarda tanto la sua *ragione* che la sua *forma*, proviene in origine da un interesse pratico. Per quanto sia stretta la sua connessione colla natura della coscienza e del pensiero, non si trova pertanto in origine nell'uomo alcun bisogno di applicarla che sia indipendente da ogni interesse pratico: in ogni caso quest'idea non è applicata a tutte le tappe sotto la forma chiara e netta che riveste nella concezione scentifica dell'essere.

Non è che ad un grado assai avanzato della sua evoluzione che l'uomo si interessa del concatenamento della natura, senza occuparsi se questo concatenamento possa essere utile ai suoi fini. *L'istinto della conservazione* ci porta, all'inizio, alla conoscenza del mondo esterno: la necessità insegna a pensare, come insegna a pregare. La causa è in origine un mezzo, un ripiego che l'uomo è obbligato a prendere per raggiungere il suo scopo: soltanto nell'istinto puro un oscuro bisogno genera immediatamente l'azione. L'intelligenza si eleva al di sopra dell'istinto perchè, in essa, *al bisogno si unisce un' idea di ciò che deve anzitutto prodursi prima che il bisogno possa essere soddisfatto.* Questa idea d'intermediarii indispensabili racchiude il *germe dell' idea di necessità*, e quando ottiene un contenuto più vasto e diviene l' oggetto d'un interesse durevole, il concetto di causa si libera da quello di fine.

A motivo del suo stretto rapporto coll'essenza della coscienza, l'idea di causa si manifesta in tutti gli stadii dell'evoluzione umana; ma le cose in cui si va a cercare la causa possono del tutto variare: ciò che si considera come cause serie e reali, nei diversi gradi dell'evoluzione mentale, dipende dall'insieme delle idee che si hanno sulle cose. Quando il negro d'Australia vede morire uno dei suoi, senza che fosse stato raggiunto da un colpo di fucile o da qualche altra lesione esterna, ne conchiude che deve esservi qualche malìa, e per scoprire colui che colla sua potenza magica ha ucciso il suo

compagno, segue la direzione nella quale il primo insetto che scorge si allontana dal luogo ove giace il morto: il primo essere che incontrerà sarà l'assassino. Secondo i suoi principii questo è un pensiero giusto e ragionevole; egli parte dall'idea che le cause dei fenomeni insoliti non possono essere che esseri personali, simili a lui e ai suoi parenti (cf. l'animismo, I, 5). Che supposizioni analoghe si facciano ancora ai nostri giorni risulta dal fatto che milioni d'uomini, nei paesi più civili, attribuiscono i fenomeni detti spiritici all'influenza degli spiriti. Finchè gli Dei della mitologia o altri esseri simili sono realtà per la coscienza, essi forniscono mezzi eccellenti e facilmente applicabili per soddisfare il nostro bisogno di causalità, che è d'altra parte facile a soddisfare da questo punto di vista: l'immaginazione, quando è risalita qualche passo indietro, ha bisogno di riposo e decide la chiusura. I greci consideravano gli Dei come autori dei fenomeni naturali (almeno dei più importanti e di quelli che colpivano maggiormente gli occhi). Ma da dove venivano gli Dei? ESIODO nella sua *Teogonia* risponde a questa domanda descrivendo come le varie dinastie di Dei uscirono progressivamente dal caos; ma non si domanda da dove veniva il caos, benchè dica espressamente che esisteva (In principio *era* il caos, v. 116). — *Dalla spiegazione mitologica fino alla spiegazione scientifica della natura, vi è una serie continua di gradi.* La forma antropomorfica si infrange a misura che un più gran numero di intermediarii è invocato e si comincia a convincersi che questi intermediarii sono costanti e non dipendono da una volontà personale. *L'idea scentifica della causa ha per carattere di trovare la spiegazione d'un fenomeno naturale nella sua riduzione a un certo numero di altri fenomeni naturali:* la natura è spiegata da se stessa, e non da qualche cosa di esteriore ad essa. Il bisogno di causalità ci spinge a scoprire, su un'estensione vasta per quanto è possibile, un'evoluzione continua dei fenomeni, dove non è aggiunto alcun termine, a meno che la percezione non induca ad ammetterlo. Di ogni causa supposta bisogna cominciare a dimostrare che tende realmente a produrre gli effetti che si tratta di spiegare; allora soltanto essa è una causa vera (*vera causa* secondo una espressione di KLEPERO), cioè una causa che non è arbitrariamente immaginata, ma di cui l'esistenza è dimostrata nell'esperienza medesima. Il medico che osserva un caso di morte improvvisa, cerca di informarsi della costituzione, del genere di vita, degli antenati, ecc., del morto; all'autopsia troverà forse un'embolia in un'arteria, e si spiegherà allora la morte sia come un effetto dell'arresto della

circolazione cerebrale, sia coll'arresto del cuore: in questo modo egli si forma l'imagine d'un processo concatenato in cui tutti gli anelli si rannodano; il fenomeno misterioso e improvviso diventa allora il termine naturale di questo processo. — A questa prima particolarità dell'applicazione scentifica dell'idea di causa se ne ricollegano due altre: *le relazioni causali più semplici sono utilizzate per chiarire le relazioni più complesse* (le leggi fisico-chimiche per es. per spiegare i fenomeni organici) e — pur mantenendo sempre il principio della causa vera — *si cerca di prolungare la serie causale per quanto è possibile.* Quando si è forzati ad arrestarsi — sia perchè le circostanze siano troppo complesse, sia perchè manchino osservazioni su cui poggiare deduzioni legittime — si riconosce l'esistenza d'un limite — almeno provvisorio — della nostra intelligenza dell'essere.

69. *Limiti della conoscenza.* — Ci occorre sollevare, anche qui, una questione che appartiene piuttosto alla teoria della conoscenza, ma che ha stretti rapporti con la psicologia, voglio dire dei *limiti della conoscenza.*

Con le parole limiti della conoscenza non intendiamo qui quei limiti di fatto, ai quali la nostra conoscenza è sottoposta in un determinato momento o forse per sempre. Noi ignoriamo molte cose perchè sono troppo lontane da noi nello spazio o nel tempo, o perche i frammenti di tempo o di spazio che occupano ci sono impercettibili per la loro piccolezza; ma ciò che ricerchiamo qui sono i *limiti che risultano dalla natura propria della nostra conoscenza,* nella misura in cui la psicologia può farceli conoscere.

Un limite di questo genere ci è dato dal fatto che la *legge di relazione* che regola, come abbiamo visto avanti (V, A, 40), tutte le sensazioni, regola anche tutta la nostra conoscenza, dappoichè tutte le idee nelle quali agisce la nostra conoscenza appariscono come relative, ossia esprimono delle relazioni, e per conseguenza possono applicarsi soltanto agli oggetti che possiamo far entrare come termini in una relazione. La nostra conoscenza intraprende un compito impossibile quando pretende impadronirsi di qualche cosa che, per sua natura, non può entrare in rapporto con nulla che se ne distingua, di alcun che di assoluto e di isolato. Di questo genere sono i mondi considerati come un tutto, e Dio, considerato come causa assoluta. È ciò che ci occorre ora mostrare in poche parole a proposito delle forme e dei principî più importanti della nostra conoscenza. Anzitutto è chiaro che se è esatto che la natura della coscienza — per quanto riguarda la sua forma — si esprime

con la ***nozione di sintesi***, d'attività comprensiva (II, 14: V, A, 40; V, B, 47, 50), può essere oggetto di coscienza, e per conseguenza di conoscenza, solo ciò che è suscettibile di essere aggruppato o mantenuto con altra cosa in uno stesso insieme. Ogni conoscibile deve dunque essere in relazione con qualche altra cosa.

*a*) Abbiamo visto che la comparazione è la forma fondamentale dell'atto di conoscere, in tutti i gradi del suo sviluppo: nell'azione reciproca delle sensazioni, nella percezione e associazione, come nel pensiero logico [1]) e nello studio della realtà sotto la direzione del principio di causalità (v. V, B, 44, 49, 50, 53; D, 67 *a*). Ma l'oggetto della comparazione deve essere messo in raffronto con un'altra cosa che gli rassomiglia o ne differisce. La nostra intelligenza non può far suo nè comprendere ciò che non ha nulla all'infuori di sè [2]).

*b*) Ogni *ragionamento* solido si compone di *più* proposizioni. Da un solo principio o da una sola proposizione non si può dedurre nulla, egualmente che da più principî assolutamente diversi; la nostra conoscenza non potrà dunque mai trarsi da una sola proposizione: essa risulta da una ***combinazione di più proposizioni date***. Se mi si dà $A = B$, io non posso fare un passo di più che se mi si desse nulla; al contrario, se mi si dà nel tempo stesso $B = C$, ne concludo $A = C$: se voglio ora partire da questo risultato per andare più lungi, debbo ricercare qualche nuova proposizione con la quale possa combinarlo, ecc.

*c*) Lo ***spazio*** e il ***tempo*** sono relativi in ciascuna delle loro applicazioni. Se voglio determinare la posizione di un punto nello spazio, o il posto di un avvenimento nel tempo, non lo posso che a condizione di ammettere dapprima come conosciuto il posto di un altro punto o di un altro avvenimento, in modo da poter determinare il rapporto del posto cercato a questo ultimo. Nei calcoli astronomici si parte sia dal luogo dell'osservatore, sia da un altro luogo scelto sulla terra o anche su di un altro corpo celeste; nella determinazione del tempo la difficoltà consiste nel sapere a partire da qual momento il tempo è contato. Se si vogliono determinare

---

[1]) Segue, dalla natura della formazione logica delle nozioni, che ogni nozione è *relativa*, esprime cioè una relazione. La stessa cosa è vera di ogni giudizio, poichè ogni giudizio è formato per mezzo di un'analisi, ed indica un rapporto fra due nozioni: lo stesso è per il ragionamento, dappoichè esso risulta da una combinazione di giudizi (cfr. pag. 202).

[2]) Questo punto di vista è stato sviluppato ai nostri tempi soprattutto da WILLIAM HAMILTON e HERBERT SPENCER, v. *Storia della filosofia moderna*, II.

i punti di partenza supposti, bisogna supporne altri, e così via. Noi non conosciamo nè tempo nè spazio che sussistano senza relazione con qualche altra cosa che sè stessi.

*d*) Che l'idea di causa esprima una relazione, risulta dapprima dal senso stesso di queste parole: rapporto causale fra due fenomeni. Noi leghiamo, in fatti, in una maniera necessaria l'apparizione dell'uno di questi fenomeni a quella dell'altro, in modo che quello che chiamiamo causa è per noi la *ragione* dell'apparizione di quello che chiamiamo effetto. Ora, come ogni ragione solida si compone di più proposizioni, così la causa consiste sempre in una moltitudine di condizioni, sebbene, di regola, il linguaggio indica come causa totale quella, fra queste condizioni, che ha maggiore rilievo. La causa dell'esplosione della polvere non è soltanto la scintilla, ma anche la composizione chimica della polvere; la causa dell'accrescimento di una pianta è insieme nel suo germe e nelle condizioni esteriori. — Inoltre, la relatività dell' idea di causa deriva anche dal fatto che ogni rapporto causale è un rapporto di tempo, poichè per poter parlare di causa, bisogna che vi sia una successione. Ora, ogni determinazione del tempo essendo relativa, ogni determinazione della causa deve esserlo del pari: ciò che in rapporto al conseguente è causa, sarà effetto in rapporto all'antecedente: ciò si rileva dal principio di causalità in sè.

*e*) Ogni conoscenza infine, si fonda su un rapporto tra il *soggetto* conoscente e l'*oggetto* conosciuto; le cose non esistono per noi se non per una serie di sensazioni che elaborano le funzioni del pensiero; l'oggetto non è dunque conosciuto che tale quale esso esiste *per noi*. — E così nasce *la questione di sapere in qual senso dunque la nostra conoscenza è vera*, se essa ci presenta sempre l'oggetto conosciuto tal quale appare secondo le leggi della nostra organizzazione mentale.

La risposta popolare a questa domanda: in che consiste la verità della nostra conoscenza? è questa: « La nostra conoscenza è vera, quando concorda con la realtà ». Ma come assicurarci di questa concordanza, se « il reale » non ci è noto che per le nostre sensazioni e le nostre rappresentazioni? — In causa delle nostre sensazioni, noi attribuiamo agli oggetti certe proprietà (luce e oscurità, colori, suono, calore, freddo, odore e sapore, ecc.); ma queste proprietà non appartengono agli oggetti stessi: esse sono come un linguaggio nel quale noi li esprimiamo, secondo la maniera con cui agiscono sul nostro organismo. Dal punto di vista puramente fisico, il colore si compone unicamente di oscillazioni che — forse a traverso

una sostanza estremamente sottile, l'etere — si propagano dagli oggetti fino a noi; il suono consiste in onde aeree, ecc. Se non vi fosse nè occhio nè cervello, la luce che noi sentiamo non esisterebbe. *Dunque, rigorosamente parlando, non sentiamo le cose, ma le nostre sensazioni corrispondono allo stato in cui cade il nostro cervello, quando gli effetti degli oggetti si propagano fino ad esso* (subbiettività delle qualità sensibili, V, A, 37). Non resta più allora — in quanto ai fenomeni materiali — che il rapporto di spazio nei quali gli oggetti (cui bisogna aggiungere ugualmente il nostro organismo, compreso il cervello) ci appariscono. Ma i rapporti di spazio non ci sono noti che con la percezione di spazio, che è una operazione psicologica. Che noi adottiamo la teoria nativista o quella empirica, l'intuizione di spazio non cessa perciò di far parte egualmente delle forme soggettive sotto le quali e con le quali gli oggetti ci sono dati, e senza le quali non sapremmo nulla di essi (v. V, C, 63 fine). — Avviene per gli « *oggetti stessi* » lo stesso che per le proprietà, perchè noi ci formiamo la rappresentazione di un oggetto con l'associazione delle rappresentazioni delle sue proprietà: cio che noi chiamiamo l'essenza di una cosa non è altro che la sua proprietà dominante, o il gruppo delle sue proprietà. — E come è impossibile *percepire* nulla degli oggetti, se non per sensazioni e rappresentazioni, così è impossibile di *pensarne* nulla, se non per mezzo di rappresentazioni e di idee. L'idea di causa, p. es., è una forma sotto la quale noi cerchiamo, conformemente alla natura della nostra conoscenza, di percepire tutto ciò che si presenta. La possibilità di applicare l'idea di causa costituisce, come abbiamo visto (V, D, 67), il criterio che ci fa ammettere qualche cosa come una realtà; ma appunto per ciò ogni realtà non esiste che per la coscienza pensante, e si fonda sulle sue leggi. Così come le qualità sensibili, lo spazio, l'oggetto e la causa, « la realtà » è un predicato attribuito dalla coscienza agli oggetti secondo il suo punto di vista o la sua natura. — Per poterci servire dal criterio popolare della verità, bisognerebbe che potessimo penetrare al di là della nostra coscienza e comparare l'oggetto all' imagine o all'idea che ne abbiamo in essa; ma ciò è impossibile perchè è contraddittorio.

La coscienza popolare e pratica, astrazione fatta dai casi particolari, si poggia con sicurezza sulla credenza che le sue percezioni e l'imagine del mondo, costruita sul loro fondamento, le mostrano l'essere tale quale esso è in sè. Noi cominciamo tutti con una credenza immediata e subitanea dalla realtà: in principio, non facciamo distinzione tra le cose quali sono in sè e le cose quali si mostrano

a noi (come fenomeni); c' immergiamo nell'oggetto senza badare che esso può essere conosciuto come tale soltanto da un soggetto che, per sua stessa natura, percepisce e pensa in una determinata maniera: la coscienza pratica è *obbiettivista.* Al contrario, quanto più scopriamo che la nostra imagine del mondo obbiettivo reca a noi, soggetto conoscente, in tutti i suoi tratti e in tutte le sue forme, l'impronta della nostra propria natura, altrettanto maggiormente ci avviciniamo al *soggettivismo* che, nel suo limite estremo, respinge l'idea di un oggetto concepito come termine indipendente dal rapporto, e non considera più l'imagine del mondo che come un prodotto del soggetto. Per il soggettivismo, il punto essenziale è l'impossibilità in cui ci troviamo di uscire mai dalla nostra propria coscienza; si può benissimo insistere sull' importanza del fatto che noi correggiamo senza tregua le nostre idee per mezzo delle percezioni più numerose e più esatte possibili; ma la somma totale delle percezioni e delle idee non è perciò meno ai suoi occhi un semplice prodotto di noi stessi.

Il valore del *soggettivismo*, dal punto di vista della teoria della conoscenza, deriva dal fatto che esso mantiene energicamente la necessità di spiegare *da dove* noi ricaviamo ciascuno dei tratti di cui adorniamo la realtà: ma diventa esso stesso dogmatico quando sostiene che la nostra coscienza trae da se stessa ogni sua imagine del mondo. In fatti, nuove sensazioni nascono nella coscienza, e il soggettivismo conseguente è costretto ad ammettere o che esse nascono senza causa, o che sono prodotte dalla stessa coscienza. La prima supposizione renderebbe indubbiamente il soggettivismo inattaccabile, ma lo sottrarrebbe al tempo stesso a ogni discussione scientifica; la seconda contraddice ciò che noi abbiamo stabilito più sopra (ai paragrafi *b* e *d*), cioè che *ogni ragionamento solido e ogni spiegazione causale implicano più proposizioni e più condizioni*; per conseguenza la coscienza *non potrebbe produrre da sè sola* la sua imagine del mondo o gli elementi di cui questa è composta. Benchè questa imagine sia determinata tutta intera dalla natura della coscienza, non occorre meno che, in virtù della legge di relazione, l'attività cosciente che la produce sia, a sua volta, eccitata e determinata da qualche cosa che esiste al di fuori della coscienza. Le leggi generali del nostro pensiero stesso ci costringono ad ammettere (con KANT) [1]) una cosa in sè. Spinto all'estremo, il sog-

1) Cf. *Storia della filosofia moderna*, II.

gettivismo metterebbe la coscienza in contraddizione con la sua legge fondamentale. Noi non possiamo attribuirci un' attività assoluta: siamo sempre attivi e passivi insieme (cf. II, 14; V. A, 40 fine). Come non conosciamo l'oggetto che per il suo rapporto al soggetto, così non conosciamo il soggetto che nel suo rapporto a un oggetto, come determinato, cioè in una maniera che non si spiega col solo soggetto: il soggetto puro è un'astrazione (come il tempo e lo spazio puri). Ogni determinazione più precisa della cosa in sè è un'ipotesi: noi non possiamo vietarci di attribuirle proprietà che conosciamo per esperienza, e che, per conseguenza, non esprimono che la sua relazione con noi [1]). La cosa in sè è dunque come una X, supposta da tutta la nostra conoscenza, ma che non vi si potrebbe far entrare: è un postulato della nostra rappresentazione del mondo, che non potrebbe farne parte.

Possiamo mantenere la definizione popolare della verità come un accordo fra la nostra conoscenza e la realtà, soltanto se intendiamo per « realtà » non la cosa in sè, ma i fenomeni quali la nostra percezione ce li mostra. Le nostre idee sono vere, quando s'accordano col maggior numero possibile di percezioni esatte. Ma siccome noi non potremo mai essere capaci di uscire dalla dualità soggetto-oggetto, l'imagine più esatta e più perfetta del mondo non potrà mai anch'essa essere altro che un simbolo, prodotto dall'azione reciproca del soggetto che conosce e delle altre parti dell'essere, prodotto che non ha bisogno di somigliare a nessuno dei suoi fattori, ma di cui anche il valore e il significato non riposano su questo fondamento.

---

[1]) Non bisogna confondere la relazione tra soggetto ed oggetto con quella tra anima e corpo, di cui si è trattato al c. II. La distinzione tra spirito e materia è una distinzione fatta nel contenuto della nostra conoscenza; ma quella tra soggetto ed oggetto appare quale che sia questo contenuto. Il mentale come il corporeo sono per noi oggetto; ma mentre gli oggetti mentali hanno per loro essenza una certa parentela col soggetto conoscente, il corporeo non esiste per noi che come oggetto. La relazione tra soggetto e oggetto appartiene al problema della conoscenza, la relazione tra spirito e materia a quello dell'essere.

# CAPITOLO VI.

## PSICOLOGIA DEL SENTIMENTO.

### A) *Sentimento e sensazione.*

SOMMARIO. — 70. Unità della vita affettiva. — 71. Il sentimento differisce dalla sensazione. — 72. Il sentimento e i sensi' particolari: *a*) Il sentimento vitale; *b*) Sentimenti provocati dal contatto e dal movimento: *c*) Sentimenti provocati dal gusto; *d*) dall'odorato; *e*) dalla vista e dall'udito. — 73. Cammino dell'evoluzione naturale dei sentimenti elementari.

**70.** *Unità della vita affettiva.* — Allorchè noi opponiamo il sentimento alla conoscenza, non vogliamo, come già abbiamo detto precedentemente (I, 8 *c*; IV), indicare con ciò alcuna opposizione tra facoltà o forze differenti dell'anima: le distinzioni psicologiche non riguardano che gli elementi di cui gli stati psichici si compongono, come si vede con un'indagine più sottile; e più avanti abbiamo mostrato quanta ragione abbiamo di distinguere, in ogni stato psichico, gli elementi del sentimento dagli elementi della conoscenza. Ci è sembrato impossibile derivare tutte le altre forme della vita cosciente da uno stato puramente affettivo (IV, 42 *c*): benchè nei primi stadii gli elementi affettivi fossero del tutto preponderanti, un più attento esame ci ha fatto scoprire la presenza di elementi intellettuali. — Si tratta ora di mostrare secondo quali leggi e per quali vie *le forme più alte della vita affettiva* nascono *dai sentimenti elementari legati alle sensazioni immediate.*

Si è voluto assolutamente contestare la realtà di una tale evoluzione: come si è voluto, nel dominio della conoscenza, stabilire una opposizione spiccata tra la percezione sensitiva ed il pensiero, così si è creduto che sarebbe un avvilire i sentimenti superiori lo attribuire loro una minima parentela coi sentimenti primitivi. Ciò è far dipendere, senza sufficiente ragione, una teoria psicologica da un giudizio morale. Come esempio di questa tendenza, citeremo il libro, d'altronde eccellente sotto tutti i rapporti, del NAHLOWSKY, *Das Gefühlsleben* (1862). Questo psicologo della scuola dell'HERBART distingue la maniera con cui le sensazioni determinano il nostro stato organico generale da quella, con cui le modificazioni del campo delle nostre rappresentazioni agiscono su di noi: a questa ultima azione egli riserba il nome di sentimento. Egli ammette che la

sensazione ha un suo « tono » proprio, ma questo concerne soltanto lo stato corporeo, non l'anima. Qui si vede quale influenza una teoria spiritualista dei rapporti dell'anima e del corpo possa avere su una questione speciale di psicologia. Secondo NAHLOWSKY il dolore fisico è una « sensazione » procurata all'anima dal corpo, mentre il dolore morale è un vero « sentimento », un' espressione dello stato interiore proprio all'anima, durante l'azione reciproca delle rappresentazioni le une sulle altre. Le sensazioni adunque si spiegano col rapporto dell' anima e del corpo, i sentimenti col rapporto delle rappresentazioni tra di loro.

Bisogna notare a questo proposito che ogni sentimento, sia o non sia elevato, è caratterizzato dal grande contrasto del piacere e del dolore. Questi due poli si fanno sentire in tutta l'estensione della vita affettiva, e la prima cosa da considerare, quando si vuole indicare la natura di un sentimento, è, per conseguenza, se esso contiene piacere o dolore: è l'esistenza di questo contrasto che dà agli elementi affettivi la loro originalità propria di fronte agli altri elementi della coscienza. Noi troviamo adunque in ciò qualche cosa di comune a *tutti* i sentimenti. — Di più ogni sentimento deve essere un sentimento *psichico*, poichè tutta la vita psichica non è conosciuta da noi immediatamente se non come vita cosciente. Quanto alle differenze che presentano i sentimenti, bisogna cercare di spiegarle per mezzo dei *diversi elementi intellettuali* che possono essere loro associati. Il dolore detto fisico, cioè che risulta da sensazioni immediate, è meno complesso, racchiude elementi intellettuali meno numerosi e più semplici del dolore detto morale: il mal di denti è un *sentimento semplice elementare*, mentre il rammarico e il rimorso sono *sentimenti che presuppongono rappresentazioni e ricordi*. Non v'è alcuna ragione per dubitare che i sentimenti superiori, ugualmente che gli inferiori, abbiano un processo fisiologico corrispondente; la differenza non può consistere che in questo: i processi centrali, che hanno luogo nel cervello, debbono prendere una parte maggiore nei sentimenti superiori che negli inferiori, i quali sono principalmente determinati dall'effetto di una impressione particolare. Quando in psicologia parliamo di sentimenti inferiori (elementari) e superiori (ideali), fondiamo questa divisione sulla differenza che v'è perchè un sentimento sia determinato da sensazioni o da rappresentazioni. Cercheremo di dimostrare come i diversi sentimenti risultino dai differenti elementi intellettuali che si associano agli elementi affettivi. Fra gli elementi affettivi, presi in se stessi (nella misura in cui noi possiamo concepirli senza me-

scolanza di elementi intellettuali), non vi sarebbe altra differenza che quella del piacere e del dolore.

71. *Il sentimento differisce dalla sensazione.* — Il *sentimento* apparisce nettamente, in alcune esperienze, come *un elemento differente dalla sensazione propriamente detta.* Queste esperienze mostrano: *a*) che il dolore causato da uno stimolo ha bisogno, per prodursi, di maggior tempo che non la sensazione propriamente detta; *b*) che la sensazione può prodursi senza il sentimento che, in altre circostanze, corrisponderebbe all'eccitamento, e inversamente.

*a*) Secondo BEAU, trascorrono uno o due secondi tra la sensazione tattile ed il dolore, quando uno si percuote un callo con un bastone. E. H. WEBER ha trovato che se si immerge la mano in acqua molto fredda o molto calda, si prova subito una sensazione vivissima; poi essa diminuisce, per aumentare quasi subito e trasformarsi in dolore. Egli trova qualche cosa di analogo nel sussulto che noi proviamo sentendo un rumore brusco (per es.: un subito fracasso di trombette e di tamburi dopo una pausa in una musica): trascorre allora un tempo misurabile fra l'eccitamento e la scossa, e, siccome la propagazione dell'eccitamento attraverso i nervi sensitivi e motori non richiede un tempo apprezzabile, WEBER spiega il fenomeno dicendo che l'attività dell'encefalo è una condizione indispensabile perchè nasca il sentimento. Il tempo fisiologico è più lungo, per le impressioni tattili, quando gli eccitamenti sono dolorosi. Questa *lentezza a prodursi del sentimento doloroso, quando lo si raffronta alla sensazione*, si constata per mezzo dello eccitamento elettrico e quando si stringe la pelle con una pinza, come anche nei casi patologici [1]).

In una discussione sul rapporto del sentimento e della conoscenza, che ha avuto luogo fra HORWICZ e WUNDT nella *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* (3.° e 4.° vol.), il primo invocava i colpi e gli chocs violenti come esempi dove il sentimento di dolore si produceva prima della sensazione. Può darsi che avvenga così negli eccitamenti troppo forti; ma negli eccitamenti di forza media è facile osservare che BEAU e WEBER hanno ragione. Per mio conto l'ho osservato nettamente così: una volta, avendo la mano dietro il dorso, mi è capitato di rinculare per qualche

1) E. H. WEBER, in *Wagners Phisiol. Handwörterbuch*, III, 2, p. 565-571; RICHET, *Recherches expérimentales et cliniques sur la sensibilité*, Parigi, 1877, p. 290-293; DESSOIR, *Der Hautsinn* (*Archiv für Anat. und Physiol.*, 1892, p. 323 seg.).

passo fino a toccare una stufa scottante che non supponevo così vicina; provai allora distintamente la sensazione tattile *prima* del sentimento doloroso.

Per venire notato bisogna che il dolore abbia una certa durata: esso non è dunque di natura così semplice come la sensazione: verosimilmente suppone una più grande resistenza da vincere nei centri nervosi [1]).

b) *In certi casi il sentimento di dolore è soppresso senza che la sensazione sparisca;* ordinariamente essa diviene anzi più netta. Quando si taglia in due la sostanza grigia del midollo spinale, la parte del corpo situata dietro la sezione può essere maltrattata in tutt' i modi, tagliata, schiacciata, bruciata, senza che si produca alcun segno di dolore. I narcotici, il freddo, l'ebrezza, il sonno ipnotico hanno il medesimo effetto. Un paziente cloroformizzato, al quale si amputava una gamba, vedeva benissimo l'operazione, ma gli sembrava che la si facesse su di una gamba di legno; dopo la battaglia d'Eylau si fecero le operazioni quasi senza dolore, perchè il freddo fu vivissimo; le persone ipnotizzate non sentono alcun dolore quando si strappa loro qualche dente; se ci facciamo strappare un dente senza essere completamenle addormentati, possiamo avvertire lo strappo senza il dolore. Come si hanno *analgesie senza anestesie*, così si possono anche avere *anestesie senza analgesie* (anaesthesia dolorosa). Dopo la sezione dei cordoni posteriori del midollo spinale, le sensazioni tattili della parte posteriore del corpo sono soppresse, mentrecchè il sentimento del dolore sussiste [2]). Durante l'analgesia la sensazione non è evidentemente priva di ogni elemento affettivo, ma questo è sì debole che non ha alcuna importanza. Nell'anestesia dolorosa, d'altra parte, gli elementi della sensazione non mancano assolutamente, ma non possono distinguersi dal dolore di cui determinano probabilmente la qualità particolare.

Il sentimento del dolore può avere differenti caratteri: può percorrere tutta una scala dal semplice pizzicore o intirizzimento, dal prurito, dal formicolio, dalla punzecchiatura fino al dolore propriamente detto. Gli stessi dolori differiscono nella loro manifestazioni imme-

---

[1]) Cf. GOLDSCHEIDER, *Ueber den Schmerz in physiologischer und klinischer Hinsicht*, Berlino, 1894, p. 5-6. Vi è certamente un legame tra questo carattere più centrale che presenta il sentimento doloroso comparato alla sensazione, e il fatto che l'impressionabilità al dolore consente nei diversi individui differenze maggiori dell'impressionabilità al contatto. V. l'*Année psychol.*, III, p. 140.

[2]) C. LANGE, *Rygmarvens Patologi* (La patologia del midollo spinale), p. 11, 92 seg.; 111. — RICHET, p. 118 seg.; 258 seg.

diate; vi sono dolori urenti, mordenti, gravativi, opprimenti e terebranti; ve ne sono di acuti e netti e di « massivi » vaghi e confusi (e il sentimento del piacere presenta una diversità analoga). Queste varietà non debbono essere considerate come differenze di genere, ma dipendono probabilmente, da una parte dalle differenze di forza, di estensione e di durata del dolore, e dall'altra dagli elementi intellettuali che si trovano in ogni stato affettivo [1]. Ci è più facile rappresentarci una sensazione senza elemento affettivo, anzichè un sentimento senza elemento intellettuale.

Il *sentimento di dolore*, a causa del suo valore pratico, è stato studiato con più cura del *sentimento di piacere*. Circa quest'ultimo non abbiamo ragione d'intraprendere una ricerca minuziosa delle sue condizioni e delle sue cause, mentre il sentimento di dolore ci mette, sotto questo rapporto, subito in movimento. Forse anche il sentimento di dolore è più netto e più preciso di quello di piacere.

72. *Il sentimento e i sensi particolari.* — Nel piacere e nel dolore elementari (« fisici ») si trovano dunque già certamente, accanto agli *elementi puramente affettivi*, *elementi intellettuali*, benchè i primi vi abbiano una accentuata predominanza. Noi esamineremo ora brevemente *il rapporto di queste due specie di elementi nel dominio dei diversi sensi.* Vedremo così che i sensi possono collocarsi in un ordine tale, che ad uno degli estremi gli elementi affettivi abbiano una preponderanza notevole sugli elementi intellettuali, mentre all'altro, queste due specie presentano uno sviluppo più uguale: ciò si spiega perchè nel primo caso è la forza dell'eccitamento, nel secondo la qualità della sensazione che decide della natura del sentimento.

*a) Il sentimento vitale.* — Un carattere proprio della *cenestesi* (sensazione vitale) è che ciascuna delle sensazioni particolari, che entrano nella sua composizione, non si localizza con altrettanta precisione e non apparisce con una qualità così marcata come nelle altre specie di sensazioni: d'ordinario non sono che gli elementi di un senso generale di benessere o di malessere, che risponde allo stato nel quale il cervello è messo dagli eccitamenti ricevuti dalle differenti parti dell'organismo. Abbiamo in esso un sentimento della nostra esistenza nel suo insieme, del corso generale della nostra vita: perciò noi chiamiamo questo sentimento legato alle sensazioni generali *sentimento vitale.* Composizione, qualità e distribuzione del

---

[1]) V. su questo punto GOLDSCHEIDER, *Der Schmerz*, p. 36-38; 45 seg.

sangue, attività della circolazione, secrezione più o meno abbondante delle glandole, rilasciamento o contrazione dei muscoli (non sottoposti alla volontà — e in particolare dei muscoli vasali — e sottoposti alla volontà), rapidità o difficoltà della respirazione, corso normale o anormale della digestione, — tutto ciò agisce nel contempo, senza che nessuno dei fattori enumerati abbia bisogno di entrare in iscena isolatamente. Le sensazioni vitali formano un caos, che trae la propria impronta dall'opposizione delle impressioni gradevoli e sgradevoli, e di cui le sfumature speciali risultano, per forza di cose, dalla parte principale esercitata dal tale o tal altro organo, senza pertanto che la coscienza sappia precisamente quale è la sorgente dell'impressione. Le sensazioni vitali, d'altro canto, hanno di caratteristico che s' « irradiano » o si proiettano spesso su tutt'altro punto da quello dove si trova la causa vera. È sempre lo stato dell'organo, predominante nel momento considerato, che determina, in questo momento stesso, l'insieme della disposizione fondamentale. — Nel sentimento vitale il piacere ed il dolore sono legati al nostro stato organico immediato ed attuale; ma siccome ad ogni sentimento, per quanto ideale, è sempre connessa una modificazione dello stato organico (v. IV, 35 *d* e infra VI, *d*) ne risulta che ad ogni sentimento sarà anche connesso, come elemento più o meno appariscente, un sentimento vitale particolare, che sarà tanto più forte quanto più il sentimento si svilupperà.

Il sentimento vitale non può quasi caratterizzarsi che per certi tratti generali che si collegano strettamente al corso più o meno facile e libero della nostra vita. È così che i nostri sentimenti di libertà, di sicurezza e di forza si oppongono a quelli di resistenza interna, d'inquietudine, d'angoscia e di depressione. Nell'opposizione del *sentimento di forza* e di *quello di depressione*, le sensazioni dinamiche e muscolari hanno una parte assai chiara. Anche quando la nostra volontà non agisce sui nostri muscoli, essi hanno pertanto sempre un certo grado di tensione; i muscoli nello stato di riposo (nella posizione seduta, coricata, ecc.) non sono affatto rilasciati, ma sono sempre parzialmente contratti; i muscoli maseteri e temporali applicano incessantemente la mandibola contro la mascella superiore senza l'intervento della volontà, come la palpebra superiore è senza tregua tratta in alto, ecc. Questo « tono riflesso » o questa « innervazione latente » come la si è chiamata, diminuisce durante il sonno. La posizione del corpo obbedisce allora maggiormente alle leggi della gravità; — vi è anche una differenza fra la posizione dell'uomo addormentato e quella del morto. Il modo come si

riesce a tenersi in piedi dipende evidentemente dall'energia di cui si dispone in ciascun istante, e astrazion fatta di ogni rappresentazione quale che sia, si prova un sentimento immediato di piacere o di dolore secondo che si è più o meno, sotto questo rapporto, all'altezza del proprio compito. — Il *sentimento di felicità e di libertà* dipende sopratutto dal funzionamento della respirazione e della nutrizione: una respirazione inceppata produce un sentimento *d'inquietudine penosa e d'angoscia*. Se è vero che il primo grido del bambino sia provocato dal bisogno d'aria, proveniente dall'interruzione della circolazione placentare, allora la vita comincia con l'angoscia. Un malato si svegliava spesso tremando e in preda a convulsioni perchè, subito dopo l'inizio del sonno, la respirazione s'arrestava quasi e nel tempo stesso il cuore cessava di battere. Molte malattie del basso ventre portano con sè lo stesso sentimento; sembra al malato « che la natura abbia sospeso in lui la sua attività ». Alle nevralgie del cavo dello stomaco (nella cardialgia) può aggiungersi — forse a causa dei disturbi della circolazione — un sentimento terribile di angoscia che ne fa uno dei mali più spaventevoli [1]).

In questa opposizione tra il sentimento di forza e di libertà da una parte, e dall'altra quello di depressione e di angoscia, apparisce l'opposizione che prende gran parte in ogni vita cosciente, e che, in un grado più elevato, quando le rappresentazioni intervengono in una maniera attiva, diventa quella della *speranza* e del *timore*. Nel semplice sentimento vitale, non si manifestano ancora rappresentazioni nette; anche la confidenza in se stesso e l'angoscia sono qui sentimenti *del tutto indeterminati;* ma appunto questa indeterminazione e *questa apparente assenza di ragione* dà loro un gran potere sulla coscienza.

Nei loro primi gradi, la *fame* e la *sete* hanno anche il carattere del sentimento vitale; esse si manifestano come un disagio, un'inquietudine. Ben presto pertanto vi si aggiungono sensazioni locali ben determinate: quelle d'una pressione e d'una corrosione dello stomaco, per quel che riguarda la fame, quella di una secchezza e di una arsura della lingua e della gola, per quanto concerne la

---

[1]) G. LANGE, *Rigmarvens Patologi* (Patologia del midollo spinale), p. 152, seg., 344, seg.; PANUM, *Nerveräcels Fysiologi* (Fisiologia del tessuto nervoso), p. 106, seg.; LAYCOK, *On the reflex functions of the brain* (British and Foreign Medical Review, 1845, 19.° vol.), p. 306; FLEURY, *Pathogénie de l'epuisement nerveux* (Riassunto nell'*Année psychol.*, III, p. 547).

sete. Bisogna qui fare astrazione del modo onde questi sentimenti si manifestano quando vi si aggiungano rappresentazioni precise della loro importanza, e quando si è formata l'abitudine di prendere il nutrimento ad ora fissa. L'idea della durata del dolore o quella della sua importanza come sintomo, influiranno naturalmente sulla sua qualità. Ciò è vero tanto per la fame e pel freddo che per gli altri sentimenti dolorosi o sgradevoli; soltanto non siamo allora nel campo dei sentimenti elementari, ma in quello dei sentimenti ideali. In quanto al sentimento elementare, importerà molto che l'attenzione spontanea (V, A, 42) si rivolga o no verso il dolore; l'attenzione rivolta ad un organo o regione determinati, può anche trasformare stati indolori in stati dolorosi o per lo meno sgradevoli. D'altra parte stati dolorosi o sgradevoli possono essere condotti a sparire, se l'attenzione involontaria è distratta da eccitamenti forti e nuovi (cura « psichica » per suggestione, imposizione delle mani, ecc.) [1].

*b*) *Sentimenti provocati dal contatto e dal movimento.* — Le *sensazioni tattili* e *cenestesiche* si avvicinano talmente alle sensazioni vitali che ne sono spesso assorbite, senza entrare in iscena in maniera indipendente, e in esse, al pari che nelle sensazioni vitali, la forza dell'eccitamento ha maggior importanza della sua qualità. Tuttavia se la forza non oltrepassa un certo grado, queste sensazioni sono abbastanza distinte per essere associate a sentimenti di piacere o di dolore aventi una certa indipendenza rispetto al sentimento generale di benessere o di malessere organico. Noi possiamo provare un gradimento particolare nel movimento attivo, e preferiamo una specie o una forma di attività, come preferiamo un colore ad un altro. Si prova anche soddisfazione a toccare le superfici molli e liscie, e sgradimento a toccare le superfici scabre e dure, soddisfazione e sgradimento determinati dalla qualità della sensazione e non soltanto dalla forza dell'eccitamento. Il caso della cieca sordomuta Laura Bridgam (nella quale, inoltre, l'olfatto e il gusto erano poco sviluppati) ci offre l'esempio di un essere il cui sentimento estetico non poteva essere immediatamente determinato che dalle sensazioni tattili e cenestesiche: la levigatezza e la simmetria sono per essa, per conseguenza, le condizioni essenziali della bellezza degli oggetti.

---

[1]) GOLDSCHEIDER (*Der Schmerz*, p. 53-56) chiama questo dolore dovuto all'attenzione involontaria un falso dolore (*dolor spurius*), espressione che dal punto di vista psicologico è inesatta, perchè questo dolore è reale quanto il « vero » e i pazienti non possono esserne liberati che con mezzi particolari.

*c) Sentimenti provocati dal gusto.* — Il *gusto* è, anch'esso, molto vicino alla sensazione vitale (cenestesi). Esso è intimamente legato alla nutrizione, come una specie di giudice e di spirito determinante ciò che deve essere preso ed elaborato da essa. Il sentimento di gusto o di disgusto legati a questo senso hanno spesso l'impronta di un sentimento vitale determinato dalla cenestesi. Ma, inoltre, le differenze qualitative prendono qui una parte ben determinata: i neonati possono già distinguere le diverse qualità sapide; a ciascuna di esse (dolce, acido, amaro, salato) si rannodano alcune sfumature affettive. Queste sono impossibili a descrivere, malgrado la loro semplicità; ma la loro realtà risalta chiaramente dal fatto che impieghiamo espressioni tratte dal campo del gusto per descrivere stati affettivi superiori.

*d) Sentimenti provocati dall'odorato.* — Le *sensazioni olfattive* presentano anche differenze qualitative: ma non hanno sufficientemente attirato l'attenzione perchè il linguaggio abbia formato termini speciali per designarle. Negli animali è l'odorato che, fra tutt'i sensi, compie l'ufficio principale: grazie a quello essi sentono la preda, evitano i pericoli, e si accoppiano. L'odorato non ha del tutto perduto nell'uomo questa considerevole importanza: esso sta alla respirazione come il gusto sta alla digestione, e concorre inoltre con quest' ultimo a proteggere il canale digerente. Come il gusto, può eccitare immediatamente e in modo istintivo piacere o disgusto; e ciò, in regola generale, a proposito di sostanze utili o nocive all' organismo; ma a un grado ben più alto del gusto, può liberarsi dall'istinto e dal sentimento vitale, e divenire sorgente di piaceri determinati dalla qualità.

*e) Sentimenti provocati dalla vista e dall'udito.* — I sensi superiori, la *vista* e l'*udito*, sembrano quasi completamente liberati da ogni dipendenza immediata rispetto al sentimento vitale; in origine pertanto, non sono anch'essi che un'avanguardia. Come l'odorato e il gusto rendono possibile un esame preliminare destinato ad allontanare dal canale digerente tutto ciò che potrebbe nuocere alla conservazione della vita, e l'odorato segnala la vicinanza del nemico o della preda, così anche la vista e l'udito cominciano con essere al servizio dell'istinto. Come la sensazione gustativa è seguìta da un bisogno d'inghiottire, così la vista di un chicco di grano o di un insetto sveglia immediatamente nel pulcino, nato da poco, l'impulso d'impadronirsene, o il chiocciare della gallina lo fa accorrere in fretta verso il luogo donde quel rumore proviene. Si può mangiare e assaporare qualche cosa con gli occhi. È anche per

effetto d'un istinto che tutti gli esseri coscienti, dal più basso al più elevato, trasaliscono provando un sentimento d'angoscia o per lo meno di sorpresa, quando ricevono l'eccitamento di una luce o di un suono intenso ed improvviso (come d'altronde anche quando ricevono un improvviso contatto). Un forte eccitamento di luce o un rumore violento possono provocare un'inspirazione profonda e rapida, un richiamo d'aria, anche in un animale privo del cervello [1]). — Abbiamo in ciò un sentimento di angoscia provocato da un'eccitazione esterna, ma che, del resto, può essere della stessa natura dell'angoscia citata sopra come forma del sentimento vitale — se non che ha spesso il carattere di un istinto, perchè può essere associato a movimenti che allontanano il pericolo.

Gli eccitamenti luminosi e sonori non sono fra i più forti e non agiscono direttamente su di noi. Questo carattere aggiunto alla nettezza della loro scala qualitativa, rende la vista e l'udito più liberi rispetto al sentimento vitale: essi possono implicare piacere e dolore che non si confondono necessariamente con quello. Finchè la forza dell'eccitamento compie la parte principale, le sensazioni si confondono maggiormente col sentimento vitale propriamente detto: ciò è soprattutto evidente all'apice del piacere e del dolore, anche a proposito dei sentimenti puramente intellettuali ed estetici. Le forme sonore e le tinte colorate eccitano un più delicato giuoco del sentimento che quegli eccitamenti che agiscono con la loro intensità su operazioni alle quali è legata la conservazione dalla vita.

In una coscienza sviluppata, vengono ad aggiungersi ai colori e ai suoni tante rappresentazioni accessorie, che è molto difficile scoprire quali effetti hanno nel sentimento le sensazioni elementari di per se stesse. In pratica, ci serviamo dei suoni e dei colori come di mezzi per orientarci; non pensiamo tanto ad essi quanto a ciò che significano: il loro effetto immediato, di regola, ci sfugge, e soltanto se la disposizione affettiva che eccitano si oppone in qualche modo ad altre, attira la nostra attenzione [2]). Per sentire questi effetti in tutta la loro originalità, GOETHE aveva l'abitudine di guardare a traverso vetri colorati, e d'identificarsi a tal punto col colore, da vedere il mondo tutto verde, giallo, ecc.: le

---

1) MOSSO, *La paura*, pag. 9.

2) « Si racconta questo di un Francese spirituale: egli pretendeva che il suo tono di conversazione con Madame era cambiato da quando ella aveva cambiato in chermisino le suppellettili del suo gabinetto che erano *bleu* ». GOETHE, *Farbenlehre*, § 762.

sue osservazioni sui toni affettivi dei colori sono classiche ancor oggi [1]).

Gli effetti affettivi della *luce* e dell'*oscurità* ci ricordano le grandi opposizioni del sentimento vitale. Bisogna indubbiamente risalire al di sopra delle sensazioni visive per comprendere la considerevole influenza della luce su tutti gli esseri dotati di percezioni sensitive. L' azione della luce — e noi abbiamo già toccato questo punto (II, 12) — è una condizione necessaria per la metamorfosi delle sostanze inorganiche in sostanze organiche: *la luce* è dunque *una delle condizioni più elementari della vita.* Le piante si volgono verso la luce, e se questa viene da più di *un* lato, si rivolgono verso quello da cui viene con maggior forza. La luce accelera il ricambio materiale negli animali, e principalmente la respirazione; anche negli esseri sprovvisti di occhi la respirazione è più viva nell'aria luminosa che in quella oscura. Questa influenza dell'impressione luminosa dell'occhio sull'acceleramento del ricambio materiale si spiega, secondo alcuni, con un atto riflesso del nervo ottico sul centro dei nervi vasomotori e sugli organi motori in genere [2]). L'impressione piacevole della luce e quella sgradevole dell'oscurità costituiscono per conseguenza già una parte del sentimento vitale generale, e la maniera con cui gli uomini, in tutt'i gradi della civiltà, hanno associato insieme la luce e la vita, l'oscurità e la morte, attesta una lunga e costante esperienza. Senza dubbio altre esperienze, oltre le sensazioni generali immediate, hanno concorso a questo risultato: la luce apporta la sicurezza, mentre l'oscurità favorisce i nemici ed i pericoli; ma la base ultima non si trova in queste associazioni.

Il sentimento di piacere provocato dalla luce ha pertanto anche un'altra fonte, che non scaturisce immediatamente, come quella di cui abbiamo testè parlato, dall'istinto di conservazione: l'*organo*

---

[1]) Cf. inoltre a proposito degli effetti dei colori sul sentimento H. C. Œrsted, *To Capitler af det Skjönnes Naturlære* (Due capitoli della teoria naturale del bello), Copenhagen, 1845; Fechner, *Vorschule der Aesthetik*, II, pag. 212 seg.; Lehmann, *Farvernes elementäre Aestetik* (Estetica elementare dei colori), Copenhagen, 1884. — Le ricerche relative all'influenza dei diversi colori sull'umore dei soggetti colpiti da malattie mentali sembrano concordare con l' esposizione che segue. — V. *Pflüger's Archiv*, XLII, pag. 175.

[2]) Cf. F. Papillon, *La lumière et la vie* (nell'opera *La nature et la vie*, Parigi, 1874); Pflüger, *Ueber den Einfluss des Auges auf den tierischen Stoffwechset* (*Pflüger's Archiv*, IX); Loeb, *Ueber den Einfluss des Lichtes auf die Oxydationsvorgänge in tierischen Organismen* (*Pflüger's Archiv*, XLII); Féré, *Sensation et mouvement*, Parigi, 1887, cap. VI-XII.

*visivo*, come ogni altro organo, *ha bisogno di agire*, e il suo funzionamento naturale, normale, è accompagnato da piacere, come sembra avvenire per ogni funzione normale. Se gli occhi del neonato si volgono già verso la luce, non è unicamente a causa dell'accelerazione del ricambio materiale, ma anche in conseguenza di un impulso a esercitare una funzione naturale. Il fastidio causato dall'oscurità è dunque anche l'espressione di un bisogno compresso di attività.

Pertanto la luce non soddisfa ancora l'occhio : l'organo visivo chiede inoltre dei *colori*. « Si ricordi, dice GOETHE, il sollievo che si prova quando, in un giorno fosco, il sole apparisce in qualche sito della contrada e vi rende visibili i colori. Le virtù curative, che si sono attribuite alle pietre preziose colorate, lo sono state senza dubbio sotto l'influenza del sentimento profondo di questo inesprimibile piacere ». Gli effetti dei colori sul sentimento dipendono insieme dal *grado di chiarezza* (di « limpidità »), cioè dal grado in cui il colore si avvicina al bianco, e dalla « *saturazione* », cioè dal grado in cui il colore si avvicina alla tinta dello spettro; in altri termini, dipendono insieme dall'elemento acromatico e dall'elemento cromatico della sensazione (v. V, A, 37). La durata e l'estensione dell'impressione importano ugualmente: si produce infatti dispiacere in seguito all'azione troppo lunga e troppo estesa d'una impressione, che, con una minore *estensione* (*nel tempo o nello spazio*) avrebbe eccitato piacere. Quanto più il colore è carico, tanto meno deve essere esteso perchè si produca un senso di piacere [1]).

Per quanto riguarda *gli effetti dei diversi colori sul sentimento*, GOETHE ha già mostrato che i colori possono dividersi in due classi, gli uni che chiama positivi e gli altri negativi, ma che sarebbe forse meglio chiamare, con FECHNER, colori *attivi* e colori *recettivi* [2]). I colori attivi, cioè il porpora, il rosso, il ranciato, il giallo, hanno un'influenza stimolante, eccitano all'azione e al movimento. I colori recettivi, fra i quali bisogna collocare i colori turchini, hanno un'azione di moderazione e di arresto e non spin-

1) A. LEHMANN, *Farvernes elementäre Aestetik* (Estetica elementare dei colori), p. 78-82. Cf. già FECHNER, *Vorschule*, II, p. 219 seg.

2) È naturalmente difficile decidere se nell'effetto affettivo delle qualità colorate non intervengano ugualmente rappresentazioni (ricordi). Ma è assai poco verosimile che l'effetto si esplichi *unicamente* per l'influenza dell'associazione delle idee, perchè la concordanza dei diversi osservatori nelle grandi linee, non sarebbe allora così significativa com'è.

gono punto all' azione esterna. Il giallo e il turchino carico ci offrono i due rappresentanti tipici di ciascuna serie. Ecco come GOETHE descrive lo stato che si prova quando, in un cupo giorno d'inverno, si guarda un paesaggio a traverso un *vetro giallo*: « L'occhio si rallegra, il cuore si allarga, lo spirito si rasserena, un calore istantaneo sembra animarci ». Come il giallo richiama la luce, il turchino richiama l'oscurità; ecco come s'esprime GOETHE: « Così come vediamo in turchino il cielo profondo, i monti lontani, anche una superficie turchina sembra sfuggirci dinnanzi. Il turchino ci dà un sentimento di freddo, inoltre fa pensare all' ombra..... Un vetro turchino ci mostra gli oggetti sotto una luce triste ». — La transizione tra le due serie è formata da una parte dal verde (tra il giallo e il turchino), dall'altra dal violetto (fra il turchino e il porpora). Il *verde* dà l'impressione di un riposo pieno di vigore, senza la freddezza del turchino, nè il forte eccitamento del rosso; il *violetto* ha ora più della severità del turchino, ora più della vivacità del rosso; il rosso si distingue dal giallo per un effetto affettivo più agitato e più intenso.

La diminuzione dell' illuminazione modera l' energia della serie attiva; il suo aumento avvicina tutt'i colori al bianco, e i loro effetti sul sentimento subiscono un cambiamento corrispondente.

All'opposizione della luce e dell'oscurità corrisponde, nel campo dell'udito, l'*opposizione del suono e del silenzio.* Ad ogni rumore è connesso un piacere naturale, solo perchè mette in azione i nostri organi auditivi: la musica assordante dei bambini e dei selvaggi non fa che soddisfare questo bisogno di fare vigorosamente funzionare questi organi. Come riscontro alle serie attiva e recettiva delle tinte colorate, si è qui stabilita l'*opposizione dei suoni alti e dei suoni bassi:* i primi rallegrano ed eccitano, i secondi rendono triste o grave e melanconico. Si sono ordinati secondo lo stesso rapporto i *timbri degli strumenti:* anche qui la gaiezza o l'energia, la gravità o la calma formano le gradazioni essenziali dei sentimenti elementari [1]).

Ciò che è vero per la qualità delle sensazioni è anche vero per la loro *composizione* e la loro *forma.* Già la sola maniera, come i

[1]) Cf. NAHLOWSKY, *Das Gefühlsleben*, pag. 142 seg. Se i suoni elevati sono chiamati « acuti », « piccoli » o (dai bambini) « giovani » e i suoni bassi « larghi », « grandi » e « vecchi » (STUMPF, *Tonpsychologie*, II, pag. 56; 537), queste qualifiche esprimono un' analogia col tatto e colla percezione dello spazio, che poggia certamente sulla affinità degli effetti affettivi.

suoni e i colori si associano insieme, può procurare gradimento o dispiacere; aggiungiamo ancora il sentimento di piacere che ci dànno la simmetria, alcuni rapporti di forma, e infine il ritmo e l'armonia. Questi sentimenti, anch'essi, si sviluppano più o meno dal sentimento vitale preso nel suo insieme; ma non ci occuperemo maggiormente a districare questi rapporti molto complicati, perchè basta al nostro scopo di caratterizzare gli effetti affettivi più elementari. Tuttavia, poichè possiamo provare ad un tempo o in successione immediata sensazioni di qualità e di forza assai differenti, è evidente che le tinte affettive debbono essere ugualmente molto complesse; esse possono fondersi insieme così bene, che uno studio delle condizioni nelle quali si produce lo stato affettivo totale che ne risulta conduce solo alla scoperta degli elementi cui questo stato deve la sua originalità.

73. *Cammino dell'evoluzione naturale dei sentimenti elementari.* — *Per quanto riguarda il rapporto generale del sentimento e della sensazione,* possiamo ora stabilire quanto segue. *Sotto il rapporto dell'intensità*, essi stanno in ragione inversa; più forte è l'elemento affettivo, più s'indebolisce l'elemento di percezione sensitiva o di conoscenza. Gli eccitamenti sensitivi suscitati dai piaceri o dai dolori più intensi son quelli che meno c'istruiscono su quello che avviene fuori di noi, qualunque possa d'altronde essere il loro valore pratico come segni di avvertimento o agenti di attrazione. Nelle più elementari sue forme, il sentimento corrisponde sopratutto alla forza dell'eccitamento e al grado della sua azione sul corso della vita organica; così accade, in particolare, per gli eccitamenti che determinano movimenti istintivi; la loro originalità qualitativa è ricacciata nell'ombra dell' impulso affettivo e dall' effervescenza che esse suscitano. Ma tutte le volte che la *qualità della sensazione* può farsi sentire in uno degli organi sensoriali con una proporzionata intensità, il sentimento riceve, nel tempo stesso della sensazione, una forma e un'impronta specifica: ciò che esso perde in violenza, lo guadagna in ricchezza e varietà di tinte, come anche in indipendenza rispetto alla lotta immediata per la vita.

La stessa somma d'energia che, nel sentimento vitale, si concentra nell'unica questione: « essere o non essere », sul bene o sul male organico, si scinde in sentimenti qualitativi e si esaurisce così in diverse correnti. Per sapere se il sentimento guadagna o perde in questa differenziazione qualitativa, bisogna dunque sapere se l'e-

nergia *totale* della vita affettiva cresce, nel tempo stesso che queste sfumature qualitative si moltiplicano.

## B) *Sentimento e rappresentazione.*

SOMMARIO. — 74. Primordialità del sentimento. — 75. *a*) Avversione, tristezza, odio; *b*) Amore, gioia, simpatia; *c*) Tendenza, desiderio, inclinazione; *d*) Speranza, timore; *e*) Sentimenti misti. — 76. Legge dell'evoluzione del sentimento. — 77. Memoria affettiva.

74. *Primordialità del sentimento.* — Nella sensazione possiamo già constatare l'influenza della conoscenza sul sentimento, quando questo ultimo è determinato dalle qualità e non soltanto dalla forza degli eccitamenti. Consideriamo ora come le rappresentazioni hanno influenza sui sentimenti di piacere o di dolore. Per mostrarlo, saremo obbligati a supporre uno stato di piacere o di sofferenza la cui causa sia sconosciuta dal soggetto che lo prova, e cercare allora l'influenza esercitata dall'apparizione di un'idea di questa causa (vera o falsa, ciò non cambia l'effetto psicologico immediato). Si stabilirà molto facilmente un'associazione tra l'idea della causa e il sentimento stesso, e anche quando altre idee si producessero, non eserciteranno un'influenza così diretta.

75. *Avversione, tristezza, odio.* — Prima di essere associato alla rappresentazione della sua causa, il sentimento non ha nè *direzione* nè *oggetto*; non è un sentimento *riguardo alla tal cosa* o *per la tal cosa.* Esamineremo ora nei particolari le modificazioni che il sentimento subisce in seguito a questo genere di associazione. Per semplificare le cose, considereremo il sentimento come determinato da un solo oggetto e dalle rappresentazioni che quest'oggetto produce.

*a*) Il *dispiacere* (o dolore), associandosi alla rappresentazione della sua causa, si trasforma in avversione (collera): il rapporto determinato tra il sentimento e l'oggetto si manifesta con movimenti che tendono ad allontanare quest'ultimo o ad allontanarsene. Ecco come DARWIN descrive le prime manifestazioni di questo sentimento:

« Fu difficile stabilire, dice egli (*Biographical Sketch of an Infant, Mind*, 1877, pag. 287 seg.), in qual momento la collera fu risentita per la prima volta. Quando il bambino ebbe otto giorni, aggrottava le sopracciglia prima di gridare; tuttavia ciò può spie-

garsi, senza collera, con un *dolore* o un *malessere*. A dieci settimane circa, gli si dette del latte discretamente raffreddato, e una leggiera ruga comparve sulla sua fronte, mentre beveva; egli somigliava così a un adulto scontento di dover fare una cosa che non gli piace. Ma quando ebbe quattro mesi, si poteva distintamente vedere quando cadeva in un accesso violento: il sangue gli affluiva al viso e alla pelle del cranio; bastava una piccola causa. Così, all'età di sette mesi, gridò di *furore* per essersi lasciato sfuggire di mano un limone; alla stessa età respinse un giocattolo che gli si tendeva contro sua voglia, e vi battè sopra. Credo che l'atto di battere era un segno di collera affatto istintivo, come istintivamente un giovane coccodrillo, appena nato dall'uovo, apre le mascelle; ma non ritengo che egli credette di fare del male al balocco. All'età di due anni e tre mesi era assai abile nel tirare, contro coloro che l'irritavano, libri, bastoni, ecc. ».

Questo esempio mostra come, dopo che per associazione alla rappresentazione della sua causa, il sentimento ha ricevuto un oggetto e una direzione determinati, lo stato riveste un carattere attivo che rende ormai difficile discernere nettamente il sentimento e la volontà: oltre la diffusione generale dello stato, che è propria del sentimento, si produce una tensione dei muscoli volontari; di più i movimenti che hanno per fine di afferrare, di schermirsi o di respingere, contribuiscono ugualmente, con le sensazioni che vi si collegano, a dare allo stato totale la propria impronta (cf. IV, 35, *d*). Siccome l'esecuzione dei movimenti attivi s'accompagna ad un sentimento di piacere, la collera riveste l'aspetto di un sentimento composto, perchè il dispiacere, causa iniziale di essa, non cede interamente al piacere così suscitato. Se il movimento di reazione è impedito, il sentimento iniziale di dispiacere si accresce e riveste un carattere speciale (trasformandosi la collera in irritazione) [1].

Un altro bambino, forse meno combattivo di quello di DARWIN, volgeva la testa e si metteva a piangere, alla vista di una tazza nella quale gli si era data una volta una medicina amara. In questo caso il sentimento ha un carattere più passivo, e si avvicina alla *tristezza*. Nella tristezza, il sentimento di dolore è ugualmente determinato dalla rappresentazione della causa, ma la causa è in

---

1) Sulla collera e suo rapporto col piacere e col dolore, cfr. ARISTOTELE, *Retorica*, II, 2, che tuttavia non bada alla reazione puramente involontaria: C. LANGE, *Les émotions;* ma quest'ultimo autore trae troppe conseguenze dai sintomi comuni alla gioia e alla collera.

questo caso una sconfitta, o per lo meno qualche cosa contro cui non vi è possibilità di reazione. La tristezza trova la sua espressione in un atteggiamento eminentemente passivo e depresso: la diffusione prevale sull'attività e sullo sforzo. In generale, la tristezza ha un carattere contemplativo, perchè si manifesta un bisogno notevole di fissare l'oggetto che l'ha esercitata e di attaccarsi ad esso.

Sviluppandosi ancora — e a condizione che si sia capaci di provare per contraccolpo i sentimenti altrui — l'avversione e la collera inducono gioia, al pensiero che la persona causa del nostro dolore ne prova essa stessa, o sofferenza, all'idea che essa risente piacere. Così nascono l'*odio* (risentimento) e l'*invidia*, in cui gli elementi intellettuali sono più numerosi che nella collera e nella avversione.

*b*) *Amore, gioia, simpatia.* — Per una metamorfosi analoga, il sentimento di piacere diventa *gioia* e *amore* (nel senso più largo della parola). La rappresentazione di ciò che si connette essenzialmente al sentimento di spiacere si fonde con quest'ultimo e lo determina in una certa direzione: si produce una tendenza involontaria a mantenere e conservare ciò che eccita piacere; la gioia è questa tendenza, considerata dal lato passivo (sola diffusione) e contemplativo, il piacere che si prova a soffermarsi sull'oggetto; l'amore rappresenta il lato attivo, la tendenza ad agire in modo da mettere l'oggetto al sicuro, o per lo meno ad *assicurarcelo.* Nei gradi superiori dell'evoluzione, nasce la *simpatia*, piacere provocato dal piacere altrui, pena provocata dalla sua pena (compassione). Esamineremo in seguito se questa può spiegarsi in tutt'i casi con l'associazione delle idee [1]).

Gli esempi citati ai paragrafi *a* e *b* mostrano come il sentimento gradevole o penoso riceve, dalla sua associazione con una rappresentazione, una qualità più precisa. Perchè ciò sia possibile, bisogna che l'associazione induca una fusione completa tra la rappresentazione e il sentimento; finchè ciascuno di essi si presenta come elemento indipendente, non si produrrà alcuna modificazione del sentimento. È impossibile dimostrare che oltre la rappresentazione della causa non intervengano altresì altri elementi nel passaggio dal sentimento vago di piacere alla gioia o all'amore, o nel passaggio dal sentimento vago di malessere alla tristezza o all'avversione; ma non se ne saprebbero scoprire altri.

---

[1]) Sui due sensi nei quali la parola « simpatia » è ancora usata, oltre quello indicato qui, v. l'appendice I della mia *Morale*.

c) *Tendenza, desiderio, inclinazione.* — Da questa esposizione si vede che l'avversione e la gioia, la collera e l'amore, non si concepiscono senza *manifestazioni dell'istinto* o *della tendenza* [1]). Ogni piacere o ogni dolore mette più o meno l'organismo in movimento; la forma e il senso di questo movimento sono determinati dalla struttura originaria dell'organismo. Se questo movimento non è spesso che una scarica inefficace, quando non è nociva, dell'energia svegliata, in altri casi (negli atti detti istintivi) è uno sforzo appropriato per avvicinarsi o allontanarsi dall'oggetto. *Vi è tendenza quando questo tentativo involontario di movimento si fa sentire nella coscienza con una certa rappresentazione del fine a cui mira.* Se il movimento avviene facilmente e immediatamente non vi è tendenza: tutto si svolge allora sotto la soglia della coscienza, allo stato di semplice riflesso: bisogna che il movimento incontri una certa resistenza che, tuttavia, non ha bisogno di essere tale da produrre di colpo un dolore. Ogni tendenza implica una certa *inquietudine;* ma ciò deriva semplicemente dal fatto che la tendenza va al di là dello stato attuale e tranquillo, cercando sia di mantenere la causa di piacere, sia di allontanare quella di dolore. La tendenza può benissimo andare al di là dello stato attuale, senza che questo abbia bisogno di essere doloroso; esso può benissimo essere piacevole, ma esserlo meno di quello verso il quale la tendenza si volge. Quanto più la resistenza aumenta, o, in modo generico, la soddisfazione della tendenza è differita, altrettanto l'inquietudine si trasforma in *dolore.* Sotto la sua forma più semplice, è il dolore provocato dall'arresto di un movimento; vi si aggiunge ben presto il dolore che ci causa l'instabilità dell'oggetto del nostro piacere, o l'impossibilità in cui siamo di procurarci i mezzi di allontanare la causa del nostro dolore. In tal modo, la tendenza si complica sempre più con sentimenti di piacere e di dolore, e s'allontana per ciò stesso, con crescente nettezza, tanto dai semplici riflessi che dai movimenti istintivi prodotti dalle sensazioni immediate. La tendenza si arricchisce in seguito d'un insieme più vasto di rappresentazioni, associandosi l'idea di ciò che ostacola o favorisce il raggiungimento del suo scopo. — Se si vuol di-

---

[1]) David Irons (*The nature of emotion. Philos. Review*, VI, Boston 1897, p. 243) intende ciò come se io « identificassi » il sentimento e la tendenza. La mia opinione è soltanto che la gioia e la tristezza non si distinguono dai sentimenti indeterminati di piacere e di dolore se non vi si aggiunge uno sforzo per mantenere l'oggetto o almeno la sua rappresentazione.

stinguere la tendenza dal desiderio, la più naturale maniera di farlo sarà di considerare il *desiderio* come una tendenza comandata da rappresentazioni chiare: nel desiderio abbiamo coscienza, nel tempo stesso, che una grande distanza separa l'idea dell'oggetto desiderato dal suo conseguimento e dalla sua attuazione; la tendenza non è a principio che un'attesa affatto prematura; ma a misura che il tempo passa senza che essa si effettui, cede il posto ad un'impazienza che può esasperarsi fino all'impeto di collera e alla sofferenza [1]). — Tra la tendenza e il desiderio si trova l'*inclinazione*, che sta al desiderio presso a poco come la gioia all'amore, la tristezza all'avversione; nell'inclinazione entra una rassegnazione che il desiderio non comporta. L'attesa è prematura nella tendenza immediata, paziente nell'inclinazione, impaziente nel desiderio.

*d*) *Speranza, timore.* — È soltanto l'esperienza, e questa parola è qui sinonimo di inganno, che c'imprime nella mente la differenza che vi è tra il possibile ed il reale (cf. V, B, 46, dove si è considerato questo rapporto dal punto di vista della psicologia della conoscenza). Ora se l'idea dell'inganno subito si manifesta con più o meno intensità accanto a quella della soddisfazione, in modo che la mente si ferma ora sulla prima, ora sulla seconda, si ha la *speranza* o il *timore*. Sia $\alpha$ un sentimento di dolore e *a* l'idea di qualche cosa che può consolarlo; o sia $\alpha$ un sentimento di piacere e *a* l'idea di qualcosa capace di conservarlo o aumentarlo; poi sia *b* una rappresentazione che favorisce *a*, *c* un'altra che la sopprime; *b* e *c* sono entrambe associate ad *a* e, per conseguenza, evocate da essa, in virtù delle leggi dell'associazione delle idee. Due associazioni saranno allora possibili: *finchè nè* b *nè* c *saranno date nell'esperienza reale, la coscienza andrà ora da* a *a* b, *ora da* a *a* c. Cerchiamo ora di vedere quale influenza hanno sul sentimento questi cambiamenti alternativi di rappresentazioni.

Abbiamo visto (A, 37) che il sentimento è in generale più lento a prodursi delle sensazioni; sarà facile convincersi con l'osservazione che i *sentimenti* sono anche *più lenti a prodursi delle rappresentazioni*: occorre maggior tempo a passare dalla gioia alla tristezza

---

[1]) La differenza che io faccio qui tra istinto, tendenza e desiderio, corrisponde sensibilmente a quella che SPINOZA stabilì tra « appetitus », « cupiditas » e « desiderium ». In Inghilterra alcuni autori (p. e. JAMES SULLY) distinguono fra « impulso » e « desiderio » presso a poco come faccio io tra tendenza e desiderio. Tuttavia la parola « impulso » non indica nettamente che bisogna supporre data la rappresentazione di uno scopo.

che dalla rappresentazione di qualche cosa di giulivo a quella di qualche cosa di triste. Anche negli spiriti mobili, il pensiero e la imaginazione si muovono più rapidamente dello stato affettivo. Se dunque la coscienza passa dall'uno dei punti di vista dati (*a b*) all'altro (*a c*), la rappresentazione *c* avrà una tendenza a suscitare un nuovo stato affettivo (γ); ma siccome lo stato (β) suscitato dalla prima rappresentazione (*b*) sussiste ancora, i due stati s'incontreranno e si combineranno insieme. Avviene in ciò come delle onde che vengono a battere contro la riva: quella che arriva riceve il contraccolpo della precedente, e ne risulta uno *stato misto*: speranza, se è *b* β che prevale; timore se è *c* γ che prende il sopravvento. I due sentimenti presuppongono un certo numero di eventualità possibili.

La speranza e il timore, in quanto sono determinati da rappresentazioni, sono sentimenti ideali, e perciò si distinguono dalle forme elementari e puramente organiche della fiducia di sè e dell'angoscia ricordate avanti. Tuttavia, gli uni e le altre si associano insieme, perchè in ogni sentimento ideale si manifesta un sentimento vitale particolare (A, 38, *a*); e per conseguenza, disposizioni, tendenze primitive, ereditarie, verso una singola specie di sentimento vitale possono, a loro volta, decidere dell'evoluzione dei sentimenti ideali, essendo questi facilmente evocati dalle rappresentazioni, quando vi si aggiunga l'azione di disposizioni originarie. Disposizioni di questo genere si manifestano fin dai primi tempi della vita, mentre lo sviluppo del sentimento ideale suppone quello delle rappresentazioni [1]). La direzione e l'intensità della vita affettiva non potrebbero dunque comprendersi, limitandosi al solo individuo; bisogna risalire alla razza, sorgente delle disposizioni ereditarie: qui, come in molti altri punti della psicologia, soltanto una teoria generale (e non semplicemente una teoria particolare) *dell'evoluzione* può fornire una spiegazione completa.

La speranza e il timore si presentano con una innumerevole moltitudine di gradi e di tinte, secondo il rapporto delle eventualità possibili tra loro. Più si considera come probabile la ventura

---

1) Questi ultimi rilievi sono stati aggiunti per evitare che si creda a torto che lo sviluppo dei sentimenti ideali possa comprendersi con l'*unica* influenza delle rappresentazioni: bisogna ancora supporre un fondo, una tendenza primitiva (v. anche VI, A e D; VII, C 115). Fu la critica della prima edizione fatta da JAMES SULLY nel *Mind* (1887) che attrasse la mia attenzione su questa lacuna della mia prima esposizione.

di raggiungere il fine, più la speranza si avvicina all'*attesa sicura*, in cui la mente si riposa sull'idea dell'avvenire felice, senz'altra inquietudine che quella inseparabile dalla coscienza che il presente deve cedere il posto al futuro; quanto meno si considera questa ventura come probabile, di altrettanto il timore si avvicina alla *disperazione* o alla *rassegnazione*, la prima la forma più violenta, l'altra la più calma, dell'abbandono completo della speranza. Se le probabilità sono ritenute uguali, in modo che l'imaginazione sia attratta da ambo i lati con ugual forza, la mente si sente divisa; due sentimenti diversi si sforzano allora di dominare la coscienza, ma nessuno di essi può ottenere la supremazia: ne risulta lo stato di *dubbio*, la cui impronta principale è un'inquietudine penosa, che può suscitare un così violento bisogno di decisione, che poco importa in qual senso avvenga, purchè cessi il dolore causato dall'esitazione [1]). Gli uomini, tormentati da improvvise suggestioni o da idee fisse, soffrono a volte talmente di questo stato, che seguono l'impulso all'assassinio o al suicidio, unicamente per ottenere la tranquillità [2]). Sotto una forma più debole, la dualità del sentimento si manifesta come una specie di balenìo o di oscillazione, analoga al tremolio che si nota quando si guarda in uno stereoscopio, con un occhio una figura bianca e con l'altro una nera: una certa inquietudine e una certa esitazione caratterizzano questa specie di « bagliore affettivo » [1]). Quando il mio ricordo si ferma su un avvenimento che ha un aspetto giulivo e un altro triste, il sentimento può prendere una cosifatta natura incerta, non pervenendo i diversi elementi affettivi nè a fondersi, nè ad escludersi.

e) *Sentimenti misti.* — Quando delle eventualità o dei contrasti acquistano quasi la stessa forza sulla coscienza, la conseguenza naturale sarà una specie di oscillamento tra essi. È così che PLATONE, descrivendo (nel *Phaedone*) lo stato in cui si trovavano i discepoli di SOCRATE, durante il loro ultimo colloquio col maestro, ci dice che ora piangevano e ora ridevano. Questa alter-

[1]) In *Otello* (a. III, sc. III) questi dice a Iago che viene a destare in lui dubbi sulla fedeltà di Desdemona: « Vattene, fuggi. Tu mi hai messo sulle spine! Io lo giuro! Val meglio essere ingannato del tutto, che averne soltanto qualche sospetto ».

[2]) Cf. IDELER, *Biographien Geisteskranker*, Berlino, 1841, p. 134; MAUSDLEY, *Pathologie de l'esprit* (trad. dall'inglese) p. 359 seg. Questi atti disperati si distinguono dai delitti propriamente detti per il fatto che non sono mezzi per raggiungere un fine più lontano (vendetta o guadagno), ma soltanto esplosioni dell'inquietudine o del dolore, accumulati in conseguenza della tensione e della lotta interne.

nativa è lo stato che si produce naturalmente quando si fanno sentire motivi diversi; tuttavia essa non potrebbe durare a lungo, perchè la mente cerca la continuità e l'equilibrio, e per mezzo del ricordo, trasforma il successivo in simultaneo; in tal guisa, i due sentimenti si fonderanno in un sentimento nuovo: p. e. la tristezza e la gioia formeranno la melanconia; questa trasformazione sarà più rapida nelle nature dolci che in quelle appassionate. OMERO descrive Andromaca « sorridente attraverso alle sue lagrime » (δακρυόεν γελάσασα), quando Ettore le porge il loro bambino, per correre alla battaglia.

È dunque a ragione che SIBBERN ha fatto una distinzione tra la miscela o la successione alternata di elementi affettivi differenti o anche contrari, e gli *stati propriamente combinati*. In questi ultimi, *la differenza degli elementi costitutivi non si rileva più, perchè concorrono a formare un solo sentimento totale* — « come quando il timore è vinto dall'audacia a proposito dell'oggetto del nostro timore, o la forza spiegata per lottare e fare sforzo si infiamma e s'accresce precisamente per gli ostacoli e le difficoltà. Vi si unisce una certa soddisfazione di vivere, e anche un sentimento di beatitudine, provenienti dall'aver vinto e calpestato la tristezza o ogni altro effetto dell'avversità » [2].

I sentimenti così combinati racchiudono elementi che, presi isolatamente, avrebbero un carattere diverso dallo stato totale che essi concorrono a formare. La malinconia p. e. può spesso avere il carattere di un sentimento gradevole, sebbene il sentimento causato da un danno o da una disgrazia sarebbe per sè un sentimento doloroso, se non fosse neutralizzato, o meglio vinto, da altri elementi affettivi; inversamente, vi può essere anche nella tristezza o nel dolore un elemento che da sè solo sarebbe piacevole, p. e. il sentimento provocato dall'imagine-ricordo di ciò che si è perduto. Noi abbiamo dunque qui esempi di chimica mentale nel campo della vita affettiva (cf. V, B, 50, *d*; e V, C, 62). Troveremo, in seguito, parecchi altri esempi di combinazioni affettive di questo genere, specialmente nel sentimento morale e religioso (C, 62), nel sentimento del sublime (E, 97), nell'*humour* (E, 98 *c*).

---

1) Cf. PAULHAN, *Les phénomènes affectifs*, Parigi, 1887, p. 139 seg., dove questo fenomeno è ben descritto.

2) *Psychologie*, Copenhagen, 1856, p. 380. Come rileva RIBOT (*Psychol. des sentiments*, Parigi, 1897, p. 275) SIBBERN è stato il primo che abbia nettamente descritto questo fenomeno.

In ogni combinazione affettiva, sarà ora l'uno, ora l'altro degli elementi che avrà la preponderanza e darà il « *tono affettivo* » [1]) dell' intero sentimento. Questo punto merita una speciale attenzione, perchè i mutui rapporti dei diversi elementi possono variare in una infinità di gradi: un medesimo sentimento (per es. l'amore, la malinconia, la rassegnazione) può prendere per conseguenza un carattere molto diverso in individui diversi, perchè in questo prevarrà un elemento, in quello un altro: nondimeno noi diamo al sentimento sempre lo stesso nome, perchè sono sempre gli stessi elementi che vi entrano, sebbene in gradi d'intensità relativa molto diversi; e la differenza che si nota tra diversi individui viene da un rapporto variabile di tal genere piuttosto che dalla assoluta mancanza in alcuni di alcune specie di sentimenti. La psicologia è ben lontana dal potere esaurire tutte le sfumature individuali possibili, ed in ciò le opere artistiche hanno dinnanzi un campo senza limiti.

76. *Leggi dell'evoluzione del sentimento.* — Abbiamo analizzate alcune delle forme più semplici del sentimento, per scoprire quale rapporto vi è tra i sentimenti affettivi e le rappresentazioni che vi si connettono. Prima di cercare di formulare schematicamente i risultati di quest'analisi, occorre completarli. In quel che precede non abbiamo tenuto conto che dell'associazione per contiguità tra le rappresentazioni; ma anche l'associazione per somiglianza può assumere una parte importante nell'evoluzione del sentimento.

1.° Facendo astrazione dall'elemento volitivo, che non manca mai completamente, ogni stato di coscienza (A) consiste nell'associazione di un elemento affettivo ($\alpha$) con un elemento intellettuale ($a$). Ora se vi sono altri elementi intellettuali della stessa famiglia ($a_1$, $a_2$, $a_3$, ecc.) che $a$ tende a suscitare, alcuni fra essi potranno formare un'associazione con $a$ e per esso con $\alpha$. Mentre $\alpha$ non era precedentemente determinata che da $a$ ora lo è da $a + a_1 + a_2 + a_3$; dunque lo stato generale si modificherà; noi non acquisteremo così alcuna specie affettiva veramente nuova, ma il sentimento dato si espande su una più considerevole parte della coscienza: il sentimento di piacere che ci fa provare un oggetto potrà estendersi a tutto ciò che offre una più o meno grande rassomiglianza con esso. È in tal modo che nasce talvolta la compassione: la rappresentazione della sofferenza

[1]) È stato PAULHAN (op. cit., p. 124) che ha introdotto nel linguaggio della psicologia questa felice espressione.

altrui suscita in noi un dolore, per mezzo del ricordo di stati simili nostri propri. Anche l'amore dell'umanità si sviluppa in questo modo, estendendosi a gruppi sempre più larghi l'idea della rassomiglianza e della parentela degli uomini tra loro, dapprima ristretta. Il sentimento è così *allargato* o *generalizzato.*

2.° Più considerevole è il cambiamento subìto dal sentimento primitivo, quando l'elemento intellettuale nuovo è connesso al primo non per rassomiglianza, ma per contiguità. Se abbiamo $A = a + \alpha$, e $a$ si mostra strettamente legato a $b$, il sentimento resterà dello stesso genere, ma sarà più speciale: se per esempio una certa qualità ($a$) ha un grande valore ai miei occhi, ed io scopro o credo di scoprire che la posseggo io stesso ($b$), la mia ammirazione diventerà orgoglio. Il sentimento è così *specializzato* o *differenziato.* L'orgoglio è un sentimento più speciale dell'ammirazione, questa lo è più della gioia, la gioia a sua volta lo è più che il sentimento vago di piacere.

3.° Quando infine la nuova rappresentazione ($b$) induce essa stessa un sentimento ($\beta$), che essa avrebbe suscitato se fosse stata la sola dominante, si produce un nuovo genere di sentimento (B). Invece di $A = a + \alpha$, abbiamo $B = \alpha + a + b + \beta$, cioè $\alpha$ e $\beta$ si associano per mezzo di $a$ e $b$. Tale è lo schema dello sviluppo della speranza, del timore, della malinconia e di tutt'i sentimenti formati così per composizione o *miscela:* qui il sentimento si *combina* con altri sentimenti.

Non si potrebbe evidentemente tracciare una linea precisa di demarcazione fra questi tre casi, poichè $a_1$ e $a_2$, ecc., come $b$ debbono già produrre nuove tinte affettive che si fondono coi sentimenti precedentemente dati. L'orgoglio è propriamente un sentimento misto, perchè l'interesse personale è eccitato da $b$.

L'associazione delle rappresentazioni è dunque qui la via per la quale i sentimenti si mescolano fra loro [1]: *i sentimenti si trasformano in sentimenti nuovi per la relazione delle idee con nuove idee.* Tuttavia, siccome il movimento del sentimento è più lento di quello delle idee, non fa meraviglia se *il progresso intellettuale precede,*

---

[1] La trasformazione di un sentimento in un altro (p. es. dell'ammirazione in orgoglio, della tristezza in melanconia) a causa delle rappresentazioni che vi sono connesse, è naturalmente tutt'altra cosa che l'associazione reciproca delle rapppresentazioni, cioè una modificazione, non una associazione. E, ugualmente, bisogna ben distinguere dall'associazione la trasformazione dei sentimenti gli uni negli altri in conseguenza del contrasto (v. VI, E), come l'effetto di contrasto delle sensazioni differisce dall'associazione.

*per regola generale, l'evoluzione della vita affettiva.* L'idea è la parte più mobile del nostro essere; il sentimento forma come un profondo filare di pietre, verso cui gli affetti si propagano soltanto a poco a poco dalla superficie più mobile: è dunque una illusione sperare effetti immediati e rapidi dagli schiarimenti e dall'istruzione; ogni rappresentazione, è vero, ha il proprio elemento affettivo; ma questo viene sempre a urtarsi col sentimento che dominava prima, e il suo effetto dipende da quest'ultimo. In conseguenza delle radici profonde e solide che il sentimento spinge nella coscienza, ogni evoluzione mentale più profonda richiede tempo, e tanto il cammino come la rapidità dell'evoluzione, non dipendono soltanto dalle leggi della vita intellettuale, ma anche dalle leggi proprie della vita affettiva (cf. sez. F). D'altra parte, ciò che si è maggiormente immerso nel sentimento, ne sarà meglio conservato. Quando la vita della coscienza s'indebolisce (senza che vi sia propriamente malattia mentale), le facoltà intellettive spariscono più presto delle disposizioni affettive; anche nella razza queste durano più a lungo, perchè sono trasmesse più di frequente delle attitudini intellettuali.

77. *Memoria affettiva.* — Se questo modo di vedere è esatto, deve essere provato dal modo come i sentimenti si riproducono nella memoria, poichè le leggi di associazione delle idee sono le stesse della memoria. Ora si constata a colpo d'occhio *che si evocano più facilmente le rappresentazioni che i sentimenti che vi si connettono:* noi possiamo benissimo evocare imagini e situazioni tratte dalla nostra vita passata, ma non ne evochiamo che assai imperfettamente le disposizioni che ci animavano. Ne segue che le gioie passate riappariscono nella memoria soltanto come riflessi indeboliti di ciò che erano [1]), ma, d'altra parte, che evochiamo avvenimenti tristi o penosi, senza evocare nella loro pienezza il dolore e l'amarezza primitivi. — Più uno stato mentale offre tinte, linee e particolari nettamente segnati, e meglio si lascia evocare dalla memoria; ma le tinte

---

[1]) È ciò che LONGFELLOW ha espresso in questi bei versi:

| | |
|---|---|
| Alas! our memories may retrace | Aimè! i nostri ricordi possono ben rintracciare |
| Each circumstance of time and place, | tutte le circostanze di tempo e di luogo, |
| Season and scene come back again, | stagioni e scene ritornano, |
| And outward things unchanged remain; | e le cose esterne rimangono immutate; |
| The rest we cannot reinstate; | il resto non può essere ricostruito; |
| Ourselves we cannot recreate; | noi stessi non possiamo crearci nuovamente, |
| *Nor set our souls the same key* | *nè rimettere le anime nostre all'unisono* |
| *Of the remembered melody* | *con la melodia che ricordiamo.* |
| (The Golden Legend). | (La leggenda dorata). |

e i particolari suppongono una comparazione, e appartengono al dominio della conoscenza. Meno grande è la parte presa in uno stato dagli elementi intellettivi, meno perfetto è il ricordo che se ne può avere: *così ci è più facile evocare le variazioni e la serie successiva dei sentimenti, che ciascun sentimento considerato a parte ed in se stesso.* Avviene, sotto questo riguardo, dei sentimenti come talvolta delle sensazioni (V, B, 49); possiamo ricordarci che li abbiamo avuti, senza evocarli propriamente parlando: occorrono circostanze speciali perchè lo stato affettivo sia riprodotto. — *I sentimenti si ricordano per mezzo delle rappresentazioni alle quali erano primitivamente associati, e insieme alle quali formavano un certo stato di coscienza* (cf. legge della totalizzazione, V, B, 50 *c*): soltanto immergendosi sufficientemente nei propri ricordi, rivivendoli, il sentimento può essere ridestato. Questa è una semplice conseguenza della maggior lentezza del sentimento nel muoversi; il pensiero può immediatamente rivolgersi indietro, ma i sentimenti richiedono tempo per svolgersi. Ciò non è smentito dal fatto che ci avviene talvolta di *notare* il sentimento prima della rappresentazione che ne ha condotto la riproduzione: così la sorpresa o lievi cambiamenti nel corso delle nostre rappresentazioni possono indurre modificazioni nei nostri sentimenti, senza essere essi stessi immediatamente notati. — Vi sarà sempre un impedimento proveniente dal sentimento che ci domina nel momento attuale (cf. V, B, 49 *c*); in ogni caso questo modificherà più o meno il sentimento anteriore e si produrrà un sentimento nuovo, risultato degli altri due (secondo lo schema $\alpha + a + b + \beta$). Cio è una sorgente di numerose illusioni a proposito della nostra vita passata.

*I sentimenti connessi ai sensi della vista e dell'udito, alla rappresentazione libera e all'attività libera del pensiero, sono più facili a riprodursi di quelli che provengono dai sensi inferiori e specialmente dall'esercizio delle nostre funzioni vegetative.* I primi sono anche quelli di cui più liberamente disponiamo, e che gli ostacoli esterni possono meno toglierci, ciò che è di molta importanza, perchè i sentimenti estetici, intellettuali, morali e religiosi appartengono a questa specie.

## C) *Egoismo e simpatia.*

SOMMARIO. — 78. Centro di gravità egoista. — 79. Genesi psicologica della simpatia. — 80. Base fisiologica della simpatia. — 81. L'amore e la simpatia. — 82. La simpatia si rinforza con l'eredità e la tradizione. — 83. Soddisfazione ideale della simpatia. — 84. Simpatia disinteressata. — 85. Sentimento morale e religioso. — 86. Sentimento intellettuale ed estetico.

78. *Centro di gravità egoista.* — Nel sentimento vitale, il piacere e il dolore sono in connessione evidente col corso e colla direzione della vita organica; essi ne sono sintomi più o meno sicuri. Gli altri sentimenti elementari sono, anch'essi, in connessione con la conservazione della vita e delle sue condizioni, benchè si manifesti già qui una certa indipendenza rispetto a questo punto di vista pratico. La connessione con le condizioni della conservazione della vita apparisce anche nelle forme semplici del sentimento ideale che abbiamo descritte, soltanto in maniera ancora più indiretta. Ora, per l'ulteriore evoluzione della vita affettiva è questione essenziale sapere se il piacere e il dolore continueranno a non esprimere altro che l'impulso vitale del singolo individuo isolato, o potranno essere sentiti a proposito di qualche cosa di più vasto della vita propria dell'individuo e che ne sia forse anche indipendente. Pertanto questa ultima specie di sentimento (la simpatia o l'altruismo) deve, anch'essa, se esiste realmente, essere l'espressione di un impulso, come è stato finora il caso di ogni sentimento. Ciò posto, nasce la questione se questo impulso è soltanto il derivato di quello del singolo individuo isolato, o ha la sua base naturale indipendente. — Cominceremo il nostro studio su questo punto, considerando il singolo individuo come un piccolo sistema vitale chiuso, ed esaminando come la vita affettiva si svilupperà in questa ipotesi.

A tutta prima, in conseguenza delle condizioni della vita, il piacere e il dolore saranno presso a poco esclusivamente determinati da ciò che favorisce la conservazione e lo sviluppo del proprio essere. Già i movimenti involontari, che non suppongono alcuna coscienza chiara e distinta, sono più o meno diretti verso qualche cosa di questo genere; vi si esprime un *istinto di conservazione*, che tuttavia (massime nell'uomo) è lungi dall'essere perfetto. Nei movimenti istintivi di succiamento e di appressare alla bocca tutto

ciò che si può afferrare, si può scorgere una tendenza a rapportare tutto a se stessi, come centro; ma questo centro non è ancora però l'oggetto di una rappresentazione qualunque. Quando si producono rappresentazioni di cose che ridestano piacere o dolore, l'istinto di conservazione si manifesta sotto forma di amore o di avversione, e prende nei casi singoli il carattere della tendenza (cf. IV, 32 e VI, B, 75 c). La *tendenza a conservare se stesso* è determinata non solo dall'idea di oggetti che eccitano il tale piacere o dolore particolare, ma dall'idea dell'individuo stesso quale formante un tutto; quest'idea si sviluppa nel modo descritto più avanti (I, 4, V, B, 47).

Se dunque è l'idea di ciò che favorisce o ostacola la persistenza del nostro essere (la sua conservazione e il suo sviluppo) che determina il sentimento, questo si manifesterà come un *sentimento di potenza* o *d'impotenza* secondo che crederemo o non di disporre di mezzi sufficienti per persistere nel nostro essere. Questi sentimenti sono forme speciali dei sentimenti di speranza e di timore che abbiamo già descritto; appoggiandosi sull'istinto di conservazione, essi prendono una forza ed una solidità speciali. Per conservazione non bisogna dunque intendere qui soltanto il mantenimento della nostra esistenza fisica, ma anche la facoltà di avere la mente chiara e libera, e di affermarsi di fronte agli altri (dominandoli, imponendosi ad essi, ecc.). Se il sentimento della potenza è la forma attiva o positiva dei sentimenti legati alla conservazione di sè, ciò proviene dal fatto che l'idea della causa di un piacere (o dell'impedimento di un dolore) non può essa stessa eccitare un piacere, se noi non crediamo nel contempo di avere questa causa (o questo impedimento) in nostro potere. « Ogni concezione dell'avvenire, dice HOBBES [1]), è la concezione di un potere capace di produrre qualche cosa. Ciò posto, chiunque aspetta un piacere futuro deve concepire in se stesso un potere, con l'aiuto del quale questo piacere può essere raggiunto ». Il sentimento della potenza può prendere diverse forme particolari; sotto una forma passiva, è il sentimento di sicurezza o di noncuranza; sotto una più attiva, quello di piacere provocato da uno svolgimento positivo di potenza contro ostacoli. — Dapprincipio la potenza, come indica HOBBES, apparirà semplicemente come un mezzo di soddisfare l'istinto di conservazione personale: essa non è allora ricercata per se stessa, come

1) *Traité de la nature humaine*, VIII, 3 (ed. franc. di Neufchâtel, 1787, II, p 227).

fine; ma può avvenire una *sostituzione di motivo*, potendo ciò che primitivamente non valeva che a titolo di mezzo, forse imposto, prendere più tardi un valore indipendente e divenire un fine. È ciò che accade quando si persegue la sicurezza o lo spiegamento della potenza in una sfera molto più vasta di quella richiesta dalla conservazione personale. L'origine dell'avarizia si spiega in molti casi perchè la sicurezza e il sentimento di potenza, che può causare il danaro, sono considerati per se stessi come beni (cf. le « leggi dell'oblio », V, B, 50 *d*).

Il sentimento di potenza ci ricorda quello di forza, che è legato alla sensazione immediata dell'energia vitale dell'organismo (VI, A, 72 *a*); ciò che quest'ultimo (e il suo opposto) è rispetto ai sentimenti elementari, legati alle sensazioni, il sentimento di potenza (e il suo opposto) è rispetto ai sentimenti ideali, legati alle rappresentazioni. Spesso il sentimento della potenza è un semplice prolungamento o una semplice estensione del sentimento della forza organica; esso può nondimeno prodursi senza trovare vera base in quest'ultimo, poichè ha per condizione l'idea di un potere sui mezzi esterni. Il sentimento di potenza è un sentimento ideale e non elementare.

Il sentimento dell'impotenza si presenta nell'umiltà, nel pentimento o disprezzo di se stesso, che deriva dal non ottenere sulle condizioni vitali una dominazione che si giudica desiderabile. Può avere fondamento in un sentimento organico di depressione (VI, A, 72 *a*), ma non vi è però sempre associato.

Mentre il sentimento della potenza nasce dall'idea dei mezzi per soddisfare, sotto un rapporto qualunque, il bisogno della propria conservazione, la *ricerca del godimento* si sviluppa dal fatto che la soddisfazione richiesta per la conservazione si trasforma in fine a sè. Il godimento ricercato può — come l'affermazione di sè — essere ora di specie sensitiva, ora di specie ideale. La ricerca del godimento può opporsi al sentimento della potenza. Quando questo domina, si rinunzia a molti godimenti, mentre, reciprocamente, colui che cerca il godimento non considera la potenza che come un mezzo per ottenere ciò che cerca. In questi due sentimenti si manifesta, sotto una forma molto netta, l'opposizione degli elementi passivi (diffusivi) e attivi (motori) del sentimento.

La questione, se si deve chiamare *egoismo* il sentimento di potenza e la ricerca del godimento, dipende dall'estensione che si dà a questa parola. Se si definisce l'egoismo (con SCHOPENHANER) « la tendenza all'essere ed al benessere », ogni sentimento è egoista; ma

questa definizione vasta della parola è ingiustificata. Un significato un po' più ristretto è quello che esprime una irriflessione in cui, in conseguenza dell'esclusiva dominazione dell'istinto di conservazione, non si scorge nè si tien conto del bene e del male altrui. Nel senso più stretto, la parola indica il bando deliberato di ogni considerazione per gli altri, i quali vengono tutt'al più considerati come semplici mezzi. La via che conduce all'egoismo (negli ultimi due sensi, i soli di cui io mi servo) può discendere dal sentimento di potenza e dalla ricerca del godimento; ma occorre perciò uno sviluppo elevato della vita rappresentativa: un egoismo primitivo è cosa inconcepibile [1]).

79. *Genesi psicologica della simpatia.* — Come spiegare, in una maniera generica, che l'individuo possa provare piacere o dolore per qualche cosa che non è un mezzo utile alla sua esistenza o al suo bisogno di espandersi nell'essere e di gioirne? Questa questione è sembrata così difficile a risolvere, che taluni hanno perfino contestato che vi sia luogo a farla: in questo caso, si è spiegata ogni simpatia come null'altro che un amor proprio mascherato. « L'amor proprio, dice LA ROCHEFOUCAULD, non si ripone mai fuori di sè, e non si arresta nei soggetti estranei che come l'ape sui fiori, per trarne quello che gli è utile (*Maximes*, ed. Hachette, *Collection des grands écrivains*, max. 563). — Altri hanno riconosciuta l'esistenza di un piacere e di un dolore provocati dalla considerazione esclusiva di cose estranee a noi, e tentato pertanto di spiegane l'origine di questi sentimenti disinteressati secondo le leggi generali della psicologia: essi pretendono anche mostrare che si può stabilire *un passaggio psicologico tra l'assoluta considerazione di sè soli e l'oblio assoluto di sè*, tra la conservazione e il sacrificio di se stesso [2]).

Questo passaggio consiste in una *sostituzione di motivo*, analoga a quella di cui ci siamo serviti più avanti per spiegare lo sviluppo

---

[1]) Paragonate la distinzione fatta da VAUVENARGUES e ROUSSEAU tra l'*amore di sè* e l'*amor proprio*. il primo corrispondente all'istinto di conservazione personale il secondo all'egoismo (V. il mio libro *J. J. Rousseau und seine Philosophie*, 2.ª ed. tedesca, Stuhttart, 1902, p. 103-107).

[2]) Nel IV libro della sua *Etica* SPINOZA dà una magistrale esposizione di questa trasformazione (V. in particolare *Etica*, IV, 24, 26). Più tardi questa teoria (già indicata nell'antichità da PLATONE e dagli stoici) fu sviluppata da HARTLEY, JAMES MILL, e STUART MILL (v. il mio libro: *Storia della filosofia moderna*, I, III). Affatto recentemente essa è stata applicata da JHERING nella sua teoria dell'evoluzione del diritto (*Der Zweck im Recht*, I, p. 37, seg. e *passim*).

del sentimento di potenza, della ricerca del godimento e dell'egoismo. Questa sostituzione di motivo può avvenire non soltanto rispetto a sentimenti che riguardano unicamente l'individuo, ma ancora in rapporto ad altri individui, come rispetto a certe idee e a certi compiti (l'arte, la scienza, il lavoro in genere). — *a*) Per raggiungere il proprio ed unico scopo, bisogna che l'egoista, poichè in conclusione vive con altri uomini, ne *tenga conto:* bisogna che egli venga loro in aiuto, perchè quelli lo aiutino a loro volta; che egli faccia delle concessioni, affinchè quelli diventino per lui dei mezzi, o per lo meno non gli creino ostacoli. Più egli avrà opportunità di usare tali riguardi, maggiore sarà la parte d'attenzione che essi esigeranno, tanto più l'idea degli altri, del loro bene e del loro male si avanzerà al primo piano della coscienza e vi occuperà un posto dominante, mentre l'idea del fine primitivo si ritirerà indietro. Il sentimento può allora subire un cambiamento analogo: il piacere provocato dal bene altrui, il dolore provocato dall'altrui male, diverranno sentimenti immediati, e non più semplicemente determinati dall'idea che gli altri sono un mezzo. — *b*) Questa sostituzione di motivo prende una forma particolare quando abbiamo fatto del bene agli altri uomini, senza intenzione precisa: aiutando gli altri sentiamo la nostra potenza e portiamo loro per conseguenza un interesse, che può sussistere in seguito indipendentemente dal sentimento di potenza che ne è stato la ragione prima [1]). ARISTOTELE aveva già fatto questa osservazione. « I benefattori, egli dice, sembrano amare coloro che beneficano più di quello che coloro che ricevono il beneficio non amino quelli che ne sono autori... La stessa cosa avviene negli artisti: ciascuno di essi ama la propria opera più di quel che ne sarebbe amato se quella fosse animata ». Egli spiegava questo fatto dicendo che la nostra azione è una parte del nostro essere [2]): nel nostro atto e nei suoi effetti, noi amiamo noi stessi. Questo motivo può però cedere il passo al nostro interesse immediato. — *c*) Mentre qui l'associazione per contiguità è preponderante, in altri casi avrà una parte importante l'as-

---

[1]) PAUL FRIEDMANN ha attribuito un'importanza particolare a questo fattore nel suo articolo *The Genesis of disinterested Benevolence* (*Mind*, t. III, 1878). RIBOT (*Psychol. des sentiments*, 2.ª ed., p. 298) si riporta a questo modo di vedere.

[2]) *Eth. Nic.*, IX, 7. Gli Epicurei insegnavano anch'essi che si prova maggior piacere ad essere autori di un beneficio che ad esserne oggetto. Mentre l'occasione che ci viene offerta di fare bene altrui può sviluppare in noi (col sentimento di potenza) la simpatia, il fatto di ricevere continuamente benefici può, all'incontro, sviluppare l'egoismo, abituando chi li riceve a considerarsi come centro e fine.

sociazione per somiglianza. Ciò avviene quando altre persone hanno più o meno qualche cosa di comune con noi nel loro modo di essere, nel loro esteriore, nelle loro condizioni di vita e nei loro interessi; ci abituiamo allora a non scindere il nostro io dal loro; ogni volta che accade loro qualche cosa, noi ci collochiamo involontariamente al loro posto, soffriamo e sentiamo con essi. Senza che noi lo vogliamo, e per virtù della legge di rassomiglianza, l'interesse scivola da noi stessi sugli altri, purchè vi sia sovrabbondanza di energia, ed anche che tutta l'energia dell'individuo non sia assorbita dalla sua conservazione personale. Guardata sotto questo aspetto, la simpatia per altri cresce spontaneamente come un *prolungamento della conservazione personale dell'individuo*: senza averne coscienza questi ha allargato il suo io in modo da comprendervi anche i propri simili [1]. — *d*) La somiglianza degl'individui può ancora agire in modo maggiormente determinato dalle circostanze pratiche. La lotta per la vita sviluppa naturalmente in noi un istinto d'imitazione, e la *comunione di fortuna e del lavoro* genera quella del sentimento. Siccome gli uomini, nei più bassi gradi da noi conosciuti, vivono in orde o in frotte, e il bambino si sviluppa nel seno della famiglia, si formerà ben presto una simile comunione, una solidarietà nella gioia e nel dolore, sotto forma di un sentimento di cameratismo (fellow-feeling che attesta come non si separi la propria parte da quella degli altri. Questo sentimento può svilupparsi senza calcolo riflesso.

La simpatia suppone qui che *gl'interessi comuni* prendano il sopravvento su quelli divergenti: essa suppone poi che questi interessi comuni possano giungere a manifestarsi più o meno coscientemente nel campo delle rappresentazioni dell'individuo. Se l'esperienza, l'intelligenza e l'imaginazione sono limitate, lo sarà ancora la simpatia; la storia ci mostra ugualmente che la simpatia si sviluppa dapprima in sfere ristrette e s'irradia in seguito verso le più ampie. Ogni sfera ristretta (famiglia, stato sociale, nazione, setta) è egoista rispetto alle sfere più ampie.

Le forme della sostituzione di motivo, che abbiamo testè messe in rilievo, racchiudono la possibilità dello sviluppo di sentimenti simpatici di impronta diversa, secondo il punto da cui si può far partire questo sviluppo, e i motivi che determinano il suo corso. —

---

[1]) Cf. *J. J. Rousseau und seine Philosophie*, 2.ª ed., p. 104 seg.; GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Parigi, 1885, lib. I, cap. II.

Ai nostri giorni, si è fatta risaltare e messa in chiaro l'ultima di queste forme (*d*), cioè l'istinto spontaneo d'imitazione proveniente dal fatto che l'individuo si sviluppa nella tribù e nella società [1]). Quando s'insiste specialmente su questa forma, la parola « sostituzione dei motivi » finisce per non essere più del tutto conveniente, poichè l'idea che l'individuo ha del proprio io non si forma che sotto l'influenza dell'ambiente: l'individuo riceve dagli altri uomini l'imagine del suo io prima di poter cominciare a svilupparsi da sè; esso assimila le idee sociali prima di formarsi quelle del proprio io. Tuttavia una spiccata opposizione tra quest'ultima forma e le altre esiste solo se si parte dal principio che lo sviluppo del senso della simpatia suppone una base ereditaria. Con ciò cade il carattere individualista che la teoria della sostituzione dei motivi presentava nei suoi primi sostenitori (SPINOZA, HARTLEY, JAMES MILL). È poco probabile che una metamorfosi decisiva, quanto quella che trasporta il centro di gravità della vita affettiva di un uomo fuori delle proprie condizioni di vita, verso più vasti interessi vitali, possa avvenire nel corso della vita di un solo individuo, senza il concorso di disposizioni ereditate. Il sentimento, infatti, si sviluppa più lentamente della conoscenza (VI, B, 75-76). I diversi individui non posseggono uguale attitudine nè per la sostituzione dei motivi in genere, nè per tutte le sue forme. Anche a proposito della quarta, secondo la quale l'io proprio dell'individuo parrebbe essere un prodotto sociale, si paleseranno differenze individuali; alcuni individui sono più degli altri accessibili all'influenza sociale, e maggiormente portati all'imitazione. Lo sviluppo dell'istinto di conservazione in simpatia ha dunque luogo nella specie, non semplicemente nell'individuo, e l'evoluzione individuale sarà sempre determinata da quella della razza. Inoltre non si tratta soltanto di un'eredità fisica; si è parlato anche, con ragione, d'una « eredità sociale » [2]), per cui s'intende lo stato di cose dato (linguaggio, lavoro, gioco, morale, ecc.), in seno al quale l'individuo senza volerlo è impegnato dalla sua vita, e col quale è in rapporto analogo a quello che sostiene coi dati dell'eredità fisica: sotto ambo i rapporti l'evoluzione della vita affettiva individuale è connessa al-

---

1) JAMES MARK BALDWIN, *Interprétation sociale et morale des principes du développement mental*, étude de Psycho-sociologie, trad. Duprat, Parigi, 1899; ADAM SMITH e HERBERT SPENCER avevano precedentemente sviluppato la teoria in questo senso.

2) J. MARK BALDWIN, op. cit., p. 57. Confrontare ciò che nella mia *Morale* ho chiamato « principio aristotelico ».

l'evoluzione della razza. La simpatia si spiega con una evoluzione non *individuale*, ma *generale* [1]).

80. *Base fisiologica della simpatia.* — La completa spiegazione dell'intensità e profondità che può presentare il sentimento di simpatia si otterrà tuttavia difficilmente dalla sostituzione dei motivi e dall'eredità sociale, ancorchè queste agiscano continuamente nella specie. Vi è per lo meno una specie di sentimento simpatico che non si spiega unicamente col processo psicologico per mezzo del quale l'individuo s'impegna nella società: l'*amore materno*, che trova la sua base nel bisogno istintivo di prender cura della prole. I più meravigliosi istinti degli esseri viventi sono quelli che spingono una generazione a preparare la via all'altra: molti insetti assicurano il nutrimento e la protezione alle larve che nasceranno dalle loro uova, ma che essi non vedranno. Sotto nessuna delle sue forme l'amore materno ha *fini;* ma dove esso è più oscuro e più istintivo si è certamente quando la madre non ha il suo piccolo dinnanzi a sè, allo stato di organismo indipendente. In quest'ultimo caso soltanto, le leggi psicologiche generali potranno cominciare a fare che l'istinto materno si sviluppi in vero *sentimento materno.* Questa premura istintiva, per esseri di cui l'individuo stesso non saprebbe avere alcuna rappresentazione, è diretta, in tutt'i suoi particolari, dalle sensazioni. L'istinto materno (come ogni istinto più o meno) è determinato immediatamente dal sentimento vitale; il bisogno d'intraprendere azioni che siano proficue ai rampolli, si connette a tutto l'insieme dello stato organico durante la gravidanza e i primi tempi che seguono la nascita: gli atti eseguiti sono diretti in origine da oscure sensazioni vitali. Quando invece della semplice sensazione vi può essere una percezione o rappresentazione del figlio, il sentimento piglia una forma ideale. Le carezze e i sorrisi del bambino, la sua mancanza di mezzi di difesa, il sentimento di solidarietà che ci unisce a lui e che i beneficî continui producono in colui che ne è l'autore, sviluppano il sentimento, dapprima cieco ed istintivo, e lo rendono più chiaro e profondo: d'ora in poi il sentimento si separa nettamente dal sentimento generale della vita, e può opporsi ad esso in modo deciso. — Si può vedere quanto il sentimento materno sia forte a paragone dell'istinto di conservazione, dal coraggio con

[1]) L'evoluzionismo generale è stato dapprima applicato qui, come in altri punti della psicologia, da HERBERT SPENCER e CARLO DARWIN.

cui gli animali difendono i loro figli, e dal dolore che risentono quando li perdono. Le rondinelle entrano nelle case in fiamme per salvare i loro piccoli; quando il balenotto è stato colpito dalla fiocina, la madre non lo abbandona finchè è ancor vivo; quando gli orsi marini sono obbligati, fuggendo, ad abbandonare i loro figli, non tardano a tornare indietro, li cercano, versano (secondo BREHM) grosse lagrime, e, nella loro disperazione nuotano, durante parecchi giorni qua e là lungo la riva; molti animali cercano di attirare su di sè l'attenzione di chi minaccia i loro piccoli. Questi tratti sono tanto più caratteristici in quanto la lotta per l'esistenza tende generalmente a sviluppare tutt'altre qualità, essendo i compagni deboli e feriti non altro che un peso e un pericolo, per cui molti animali (p. e. i colombi, i cervi, gli elefanti) maltrattano e scacciano i loro compagni malati o feriti [1]). Pertanto la lotta per l'esistenza fornisce ugualmente la spiegazione della genesi del sentimento materno, perchè, a causa dello stato di nudità dei piccoli, molte specie sarebbero distrutte, se la loro protezione non fosse assicurata da tendenze forti e spontanee [2]). Quando l'istinto materno non si sveglia, la lotta per la esistenza l'ha annullato, o ne ha impedito lo sviluppo. L'istinto materno esprime un istinto di conservazione: soltanto non si tratta più della conservazione personale dell'individuo, ma di quella della razza.

Negli animali e nei più bassi gradi dell'umanità, l'amore materno si perde quando è passata l'età in cui il piccolo resta senza difesa. Lo sviluppo più lento degli organismi superiori, che prolunga il periodo durante il quale la madre ed il figlio sono legati reciprocamente dall'istinto, è sotto questo rapporto un fatto di grande conseguenza psicologica, che dà una più solida base allo sviluppo psicologico del sentimento, alla sostituzione dei motivi che produce il passaggio dal cieco sentimento vitale al sentimento simpatico. Quando esiste un *rapporto permanente tra la madre e il figlio*, il sentimento raggiungerà una forma ancora più alta, abbracciando l'individualità non soltanto fisica, ma anche mentale del bambino. Quando si è formata la rappresentazione viva di una vita indipendente della coscienza del bambino, il *raddoppiamento psicologico* che

---

[1]) Cf. il saggio postumo di DARWIN sull'istinto, riprodotto in ROMANES, *Evolution mentale chez les animaux* (trad. franc. del D.r Henry-C. de Varigny) p. 361 seg.

[2]) DARWIN, *L'origine delle specie*, cap. VI; *La discendenza dell'uomo*, cap. III; DAHL, *Versuch einer Darstellung der psychischen Vorgänge in den Spinnen* (*Vierteljahrsschrift fursk wiss. Philos.*, IX), p. 183 seg.

costituisce la simpatia è raggiunto. Si risente piacere o dolore perchè un altro ne prova, come le vibrazioni di una corda sonora provocano in un'altra corda della stessa altezza musicale vibrazioni identiche.

In quel che precede, abbiamo parlato dell'amore materno e non di quello paterno, perchè quest'ultimo non si manifesta con forza che negli stadi superiori. L'amor materno non è soltanto il più forte dei sentimenti simpatici; esso è ancora — se consideriamo tutta la serie degli esseri viventi come l'espressione di una vasta evoluzione progressiva — quello fra essi che si manifesta per primo e che, *stabilendo il rapporto sociale più primitivo fra gli uomini, fornisce al tempo stesso il fondamento di tutti gli altri mezzi e di tutte le altre forme con le quali la simpatia può svilupparsi in estensione ed in altezza.* Il rapporto tra la madre e il figlio è la prima famiglia e la prima società umana; e ciò che rende impossibile [1]) un puro « stato di natura », un individualismo assoluto. Nel mondo animale è raro che il maschio contribuisca a curare i piccoli; il padre diventa spesso anche un pericolo per essi. Negli uomini, soltanto quando l'associazione coniugale ha preso forme stabili — e ciò avviene soprattutto dopo che essi hanno adottate residenze fisse — la paternità può essere fonte di sviluppo di sentimenti simpatici ; il sentimento paterno si colloca allora accanto a quello materno. Nello sviluppo del primo la sostituzione dei motivi ha più gran parte che nel secondo; ad esso manca la base fisiologica diretta e profonda di quest'ultimo.

Sotto la protezione della simpatia materna e paterna, può svilupparsi ora anche la *simpatia fraterna ed amichevole.* Questa si estende ugualmente al di là della famiglia, in virtù del processo psicologico descritto sopra (v. 79). Ciò che ha preso origine da un'azione fisiologica si prolunga per un processo sociologico e psicologico: la comunanza delle esperienze e dei destini genera il sentimento della solidarietà, e ci abitua a metterci al posto degli altri. Esperienze ed associazioni che, se si concepisce l'evoluzione come ricominciante totalmente da capo con ogni individuo, non potrebbero mai condurre alla simpatia, sono capaci di agire in questo senso allorchè si appoggiano sul legame determinato dal sentimento materno e dalle altre affezioni familiari. La simpatia raggiunge la sua più grande estensione (che spesso, in vero, è in ragione inversa dell'intensità)

---

1) Cf. *Die Grundlage der humanen Ethik*, Bonn, 1880, p. 16, 40 seg.

nel sentimento che considera *tutti gli uomini* come fratelli, come della stessa natura e sottoposti alle stesse condizioni. Non si potrebbe far derivare ogni vita sociale dalla famiglia; ma questa costituisce il modello di tutte le altre, e, siccome in essa l'individuo apprende, prima di far parte di società più grandi, a conoscere i più profondi e più forti sentimenti simpatici, la vita affettiva sviluppata nella famiglia ha una parte importante per le sfere più ampie. Il sentimento simpatico prende naturalmente un carattere differente nei singoli casi, secondo la specie e l' estensione della società nella quale l'uomo è per suo mezzo impegnato. Un sentimento, che può nascere in tanti modi diversi, come la simpatia, deve evidentemente presentare numerose differenze di qualità: soltanto in apparenza differenti cause possono produrre uno stesso effetto.

81. *L'amore e la simpatia.* — È ancora un altro sentimento potente, nato da un istinto naturale e che serve alla conservazione della specie. Nella sua forma primitiva, l'*amore* è, come il sentimento materno, un fattore del sentimento generale della vita; anche qui, i primi movimenti si connettono a una rivoluzione interna dell'organismo, per la quale il sentimento vitale acquista un carattere fino a quel momento sconosciuto: si producono sensazioni e presentimenti nuovi ed inesplicabili; qualche cosa nell'individuo si agita, che lo porta al di là di se stesso. Tuttavia, nei primi gradi, l'individuo non considera l'oggetto al quale l'istinto lo lega, che come una mezzo; l'amore non è a tutta prima che un prolungamento dell'amore di sè, e si avvicina ora maggiormente alla ricerca del godimento, ora al sentimento della potenza.

Anche qui, la simpatia propriamente detta si sviluppa soltanto se la *rappresentazione* dell'oggetto esercita un'azione determinante sul sentimento. Nei gradi più bassi della scala, l'oggetto non si stabilisce come un secondo io; nondimeno si trova qualche cosa di approssimativo nel regno animale. Come DARWIN ha dimostrato nella sua celebre opera sulla selezione sessuale, l'accoppiamento degli animali non è per nulla una cosa tanto semplice come si crede comunemente: gli animali sono spesso capaci di selezione individuale; essi tengono conto della bellezza e di altre attraenti qualità, e danno spesso prova di una commovente fedeltà. Abbiamo già in ciò le ragioni che, nell'uomo, potranno far passare l'amore da un appetito sensuale indomabile, in cui l'individuo non cerca che il proprio bene, all'intima dedizione di sè, all'affezione per un altro

individuo. Considerato da un punto di vista puramente egoista, l'istinto sessuale è una frode; esso sembra non avere per fine che la soddisfazione dell'individuo, e nondimeno non fa che assicurare la conservazione della specie, ciò che spiega la sua forza. SCHOPENHAUER, che trova l'essenza dell'amore tutt'intera attinta dal semplice istinto sessuale, predica la rivolta contro di esso per la menzogna commessa qui dalla « volontà di vivere ». Questo istinto che, nelle sue forme più basse, non ha bisogno di conoscere l'oggetto che lo soddisfa, s'epura nondimeno e si nobilita a misura che si lega all'*imagine di un altro individuo indipendente* ed è determinato da questa imagine, che può suscitare, non più soltanto un desiderio immediato, ma anche gioia ed ammirazione. Qui ancora interviene la sostituzione dei motivi. Il sentimento prende il carattere della simpatia, quando ha per causa e per condizione il sentimento dell'altro individuo, in modo che quest'ultimo non è più ricercato come mezzo di una soddisfazione egoista. Invece di prendere la forma di una esigenza imperiosa, il sentimento non può dopo ciò soddisfarsi che per un libero dono: ciò che dimostra bene come il mezzo si sia trasformato in fine, cioè può cessare ogni cupidigia, senza che perciò il sentimento cessi. Mentre nell'istinto sessuale elementare non si tratta che della *conservazione fisica della specie*, nell'amore ideale (come nel sentimento materno) ciò che realizza la *specie* è un *attaccamento spirituale degl' individui.*

Anche nel caso in cui l'istinto non trova alcuna soddisfazione diretta, può nompertanto esercitare la sua azione potente: il movimento che esso suscita nel sentimento vitale deve poter trovare un'uscita, e quando questa è impossibile nella realtà, la si cercherà nell' ideale. Già PLATONE aveva mostrato (nel « Convito ») come Eros è il grande maestro che insegna all'uomo ad attaccare la sua affezione a qualche cosa di esteriore al proprio io. Anche la transizione dall'infanzia all'adolescenza è un periodo di crisi: la forza di sentimenti oscuri ma intensi porta l'individuo al di là dei propri limiti, mette in moto il pensiero e l'imaginazione, e sveglia aspirazioni idealiste: è un periodo in cui tutti hanno del genio, anche coloro che non ne avrebbero d'ordinario. Nel suo poema intitolato il « Pastore », GOETHE ha dipinto con incomparabile fantasia questo fuoco che « ci trasporta lontani » e che troppo spesso non dura, ma cede il posto alla mediocrità banale, dopo che l'istinto ha trovato la sua soddisfazione. Vi sono però degli uomini nei quali l'effetto di questo forte impulso non si perde, quantunque

possa d'altronde mutarsi in altre forme, in simpatia per gli uomini, o per le grandi idee e i grandi sforzi.

82. *La simpatia si rinforza con l'eredità e la tradizione.* — Una volta che il sentimento — sia per la base naturale primitiva, sia per la sostituzione dei motivi — si è legato ad una rappresentazione, e questa ad un'altra, la via agli sviluppi ed alle trasformazioni è aperta (secondo B, 76). La selezione sessuale agisce sempre più o meno nello stesso senso, perchè una simpatia profonda e durevole fortifica gl'individui nella lotta per l'esistenza, nel tempo stesso che rende loro la vita più preziosa. I gruppi e le società (famiglie, classi, ecc.), dove regnano la simpatia più intensa, la comunità più stretta, saranno — a parità di ogni altra condizione — meglio collocati nella lotta per l'esistenza, che non i gruppi dove la coesione è allentata e ogni essere deve lottare per la vita con le proprie forze, senza che vi sia lavoro comune. Inoltre la vita cosciente di ciascun individuo guadagna in profondità, estensione e intensità, se il suo interesse comprende non soltanto la propria esistenza, ma anche un insieme più vasto, di cui egli si sente una parte: attitudini e tendenze che non potevano fino a quel momento svilupparsi, trovano dopo ciò la loro applicazione. E siccome la metamorfosi del sentimento si opera con lentezza durante la vita della specie, permette all'organizzazione che ricevono i nuovi individui di trarre profitto dai suoi risultati. Grazie alle leggi dell'eredità, gli acquisti fatti dalle generazioni anteriori in seguito alla selezione sessuale, forse anche le disposizioni ottenute da un uso costante delle forze, possono costituire un capitale pronto, col quale esordiscono le generazioni seguenti. Concordemente all'eredità, agiscono la tradizione e l'educazione (« eredità sociale »), perchè le forme con le quali le generazioni antecedenti hanno espresso i loro sentimenti simpatici hanno per effetto di suscitare e sviluppare gli stessi sentimenti nelle generazioni successive: l'istinto si svolgerà diversamente in un'atmosfera cristiana che in un ambiente greco, nell'umanità moderna che nel miscuglio di ascetismo e di barbarie che costituisce il medio evo. La parte dovuta alla tradizione, quella dovuta all'eredità, e la parte che spetta, negli acquisti e nei progressi ottenuti nel corso della vita individuale, all'azione costante degl'istinti, variano secondo gl'individui, i sessi, le razze e le epoche.

Sarebbe inesatto ritenere che la simpatia sia un sentimento passivo e cieco: nel suo sviluppo completo, è l' espressione di una forza capace di sostenere in più di una persona la lotta per l'esi-

stenza [1]), e non raggiunge questo sviluppo che in virtù di una reciproca azione tra la conoscenza ed essa, come si vedrà subito.

83. *Soddisfazione ideale della simpatia.* — La più importante crisi che si produca nell'evoluzione di un sentimento avviene nel momento in cui il suo oggetto esce dalla sfera della sensazione e della percezione, per entrare in quella della rappresentazione e del ricordo. L'associazione immediata del sentimento all'oggetto è allora sostituita da una certa distanza messa tra loro, e si tratta di sapere se il sentimento potrà non pertanto gittare un ponte sopra questa distanza, in modo che « la sua potenza si faccia risentire dalla stessa lontananza » (GOETHE: *Das Blümlein Wunderschön*). Giacchè la distanza e la separazione possono appunto rendere il sentimento più intenso e più profondo, purchè esso sia maggiore dell'emozione di un momento [2]).

Il *passaggio dal legame fisico con l' oggetto a un legame ideale* si compie di regola soltanto per rassegnazione; questa può tuttavia sparire completamente, nel legame immediato o momentaneo con l'oggetto. Quando l'oggetto del sentimento è vasto e multiplo, la percezione sensitiva è anche impossibile; avviene già così del sentimento rispetto a una unica persona; una persona non è mai data completamente in un unico momento, in un unica situazione; è soltanto nell'insieme della sua vita, nella sua storia, che la possediamo veramente.

Senza dubbio, quando amiamo un essere umano qualunque, ce lo rappresentiamo sempre in una situazione determinata; ma questa non è allora che un esempio o un tipo (cf. la teoria delle rappresentazioni individuali V, B, 51). Il sentimento prende dunque un carattere ideale, allorchè deve abbracciare la personalità nel suo insieme e nella sua unità, ciò che ottiene quando è pervenuto a oltrepassare lo stadio in cui l'oggetto non è che un mezzo di soddisfazione egoista per l'individuo che sente. Ma siccome la vita personale non forma mai qualche cosa di chiuso e di completo, ma, al contrario è sempre esposta al divenire e al cambiamento, la simpatia ideale prende nel tempo stesso il carattere di una *credenza:* noi crediamo che il nucleo interno della personalità, alla quale

---

1) V. la mia *Morale*.

2) « L'assenza diminuisce le passioni mediocri, ed aumenta le grandi, come il vento spegne le lampade ed accende il fuoco » (LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, § 276, dell'ed. Hachette: *Collection des grands Ecrivains de France*).

siamo legati dalla simpatia, si conserverà conforme a sè stesso a traverso tutt'i mutamenti.

Il sentimento diventa ancora più ideale quando si riferisce a un insieme vasto e considerevole (la famiglia, lo stato, l'umanità) o si lega a ciò che, come essenza, non potrebbe essere concepito come limitato (la divinità, la natura). Se, in questo caso, una rappresentazione determinata deve associarsi al sentimento, ciò non può aver luogo che in una maniera simbolica: la storia delle religioni ci mostra in qual grado l'assenza del sentimento implica il bisogno di simboli. Da ciò il bisogno di fissare l'ideale e l'infinito sotto forme precise, per dare all'emozione un punto di rannodamento; d'altro canto, vediamo anche quanto i simboli arrestati possono impacciare e restringere il sentimento, ed è perciò che questo incessantemente li infrange, per cercare di soddisfarsi sotto forme nuove (lotta del misticismo contro lo spirito dogmatico).

*Lo sviluppo della conoscenza è, in modo generico, una condizione necessaria allo sviluppo superiore della simpatia.* — Per sentire all'unisono con altri, bisogna aver fatto delle esperienze, sapere per proprio conto che cosa sono il piacere e il dolore e ciò che li produce. L'estensione della simpatia è dunque determinata dalle *esperienze* di ciascun individuo, di ciascuna nazione e di ciascuna epoca; là dove, come nei selvaggi, le condizioni della vita conducono all'indurimento e al disprezzo delle torture, non si svilupperà alcuna compassione per il dolore degli altri. Molti criminali che si mostrano verso le loro vittime di una ferocità che nulla arresta, sono essi stessi estremamente poco sensibili al dolore, ciò che permette di comprendere più agevolmente la loro sorprendente assenza di pietà [1]). Come la durezza di cuore, l'ascetismo può ostacolare la simpatia, ed è perciò che il principio di carità universale stabilito dal cristianesimo primitivo non potè veramente esplicarsi con piena libertà, se non quando la tendenza ascetica della chiesa fu compresa. — Oltre l'acquisto di esperienze personali nel piacere e nel dolore, importa poterle mantenere nella *memoria* ed applicarle all'intelligenza dello stato altrui; bisogna anche essere suscettibili di impressioni vive e possedere molta flessibilità per mettersi *con l'imaginazione* al posto degli altri. Il malato citato più avanti (V, B, 43), che aveva perduto la facoltà di ricordare vivamente le imagini visive, scriveva al suo medico: « Prima io ero impressionabile, en-

---

[1]) LOMBROSO, *L'uomo delinquente.*

tusiasta, e possedevo una fantasia feconda; ora son calmo, freddo e la mia fantasia non può più sviarmi.... Sono molto meno accessibile a una tristezza o dolore morale. Vi dirò che avendo perduto recentemente uno dei miei parenti al quale mi legava una sincera amicizia, ho provato un dolore molto meno grande che se avessi avuto ancora il potere di rappresentarmi, con la visione interna, la fisonomia di questo, malato, le fasi della malattia che ha attraversata, e sopratutto se avessi potuto vedere internamente l'effetto esterno prodotto da questa morte sui membri della mia famiglia » (CHARCOT, *Leçons sur les maladies du système nerveux*, vol. 3.°, lez. XIII, p. 184-185). Abbiamo un esempio in senso inverso nel caso della cieca sordo-muta Laura Bridgmann; una volta incominciata la sua istruzione, si scorse ben presto che lo sviluppo delle sue rappresentazioni, strappandola al suo isolamento stupido e mettendola in rapporto coi suoi familiari, la rendeva meno egoista di prima e rendeva possibile una viva simpatia per gli altri [1]). Si è fatto anche notare con ragione che la mancanza di simpatia corrisponde spesso a quella di imaginazione e di vivacità di mente e non, a dir vero, a mancanza di sensibilità [2]). Mettersi al posto degli altri ci riesce specialmente difficile quando le condizioni della loro vita interna o esterna differiscono molto dalle nostre. Per lungo tempo, le differenze di lingua (Greci, Romani), di colore (la schiavitù dei negri), di stato e di credenza hanno opposto una forte resistenza allo sviluppo della simpatia nella specie umana; la mancanza di simpatia per gli animali, proviene spesso (specialmente nei bambini) da questa causa. L'*accordo formale e logico* può essere anch'esso di grande importanza. — Finchè la simpatia non è pervenuta a una completa chiarezza, fa eccezioni e stabilisce barriere che non risultano dalla natura delle cose. Il sentimento familiare, lo spirito di corpo, il patriottismo, lo spirito settario, si arrestano ciascuno ad un certo punto, e stabiliscono così distinzioni che non sono fondate sulla natura delle cose. Un pensiero conseguente esige una ragione precisa della differenza che si stabilisce fra gli uomini. La conoscenza non parziale lavora di conserva con la simpatia più larga, benchè non sia d'altronde capace di generarla (v. VI, F, 99). — Infine, l'evoluzione della vita intellettuale prende anch'essa una parte

---

1) JERUSALEM, *Laura Bridgmann*, p. 8, 59.

2) Bisogna notare che le imagini-ricordo possono essere molto imprecise e incolore ed avere non di meno una grande influenza sul sentimento. La vivacità di mente non suppone necessariamente rappresentazioni molto forti e molto colorite.

nella forma e nei mezzi con i quali la simpatia si soddisfa. Quando si cede all'impulso simpatico del momento, si può anche nuocere a ciò che ne è l'oggetto, come essergli utile; importa dunque poter arrestare questo subitaneo eccitamento, per tener conto della felicità durevole dell'oggetto: e ciò è impossibile senza una *riflessione perspicace ed adeguata.* La simpatia può, come l'egoismo, manifestare un orrore per i limiti, un impulso ad abbandonarsi al libero sfogo, e, in questo senso, si può anche dire che essa contiene un fattore egoista.

Il *rapporto dell'elemento intellettuale all'elemento emotivo della simpatia* varia, nei singoli casi, all'infinito. Ora sono l'essenza e il destino dell'oggetto riflessi nell'imaginazione, ora l'unione intima nella quale viviamo e sentiamo con esso, che dànno a questo sentimento il suo carattere proprio. Il primo di questi due fattori predomina nella simpatia poetica, in modo che essa cerca talvolta una soddisfazione, anche puramente imaginaria, nella contemplazione e nella pittura delle avversità e dei lati foschi della vita.

84. *Simpatia disinteressata.* — Ritorniamo ora alla questione della possibilità di una *simpatia disinteressata.* Secondo quel che precede è chiaro che la parola « interesse » può benissimo applicarsi alla simpatia, senza fare perciò di essa un egoismo dissimulato; la specie non potrebbe separarsi dall'individuo più che l'individuo dalla specie. Per quanto sia ideale il carattere che prende la simpatia, per quanto vasta e sublime sia la cosa alla quale l'uomo lega il suo piacere, questa non cessa perciò dall'essere una parte del suo io, come egli stesso non è che una parte di essa: il piacere e il dolore che egli vi trova sono il suo piacere e il suo dolere proprî: come potrebbe essere altrimenti? Ma queste emozioni, egli non le risente nell'amore « disinteressato » nello stesso senso che risentirebbe le proprie, se si desse all'oggetto unicamente per trarne un grande godimento personale. A meno che l'uomo voglia annientarsi, il suo « *disinteresse* » *può significare soltanto che egli divide immediatamente il piacere e il dolore di altri.* Al fatto di sacrificarsi agli altri uomini o a grandi idee e grandi imprese, è legato un vigoroso svolgimento del nostro essere, una sovreccitazione della mente, una vivacità dell'emozione e dell' imaginazione, che escluderebbero una limitazione più ristretta del sentimento; soltanto il piacere legato così alla simpatia non ne è separato ne è preso a sè come fine.

È impossibile amare qualche cosa o qualcuno, senza provarvi soddisfazione; a ogni emozione forte è associato un piacere speciale,

qualunque sia d'altra parte la natura dell'emozione. Anche nella tristezza vi è, accanto all'amarezza, una profondità e una vivacità dello stato affettivo, una violenta sovreccitazione delle forze psichiche, che hanno la loro attrattiva e il loro incanto. Tutte le cateratte si aprono in una qualche maniera. Tale è il piacere o il bisogno di pianti e di tristezza di cui parla già OMERO; inoltre, una forte emozione induce tutta una serie di riflessi organici, e a questa scarica è associato un certo benessere: dunque è nella esaltazione mentale e corporea che bisogna cercare la ragione dell'attrattiva che racchiude la tristezza [1]). Ciò che può addursi così pel sentimento di tristezza, è vero, più o meno, per tutti gli altri; vi è in ciò il germe di una forma egoista anche nei sentimenti di simpatia. Si può provare un impulso morboso a mettere in gioco la propria sensibilità; si gode della propria emozione prendendola come oggetto di riflessione; ma vi è allorà più che la sola emozione immediata; vi è inoltre la rappresentazione del proprio io, come possedente questa emozione. Questa riflessione della vita affettiva è ciò che caratterizza la *sentimentalità;* questa, per conseguenza, è sopratutto una cosa moderna (quantunque se ne trovino tracce in EURIPIDE e nell'epoca alessandrina). Ciò che vi è di egoista nella sentimentalità è l'atteggiamento che l'individuo — invece di essere interamente occupato dall'emozione, e, grazie a questa, dell'oggetto — assume in qualche modo rispetto a se stesso, come soggetto del sentimento. Si sviluppa qui, sulla base della simpatia, una vera ricerca del godimento, analoga a quella che può svilupparsi sulla base dell'istinto di conservazione (V, 36). Questa soddisfazione che si trova nell'emozione stessa, spiega come la simpatia si appaghi così spesso senza circospezione, e quindi senza utilità reale per chi ne è oggetto. L'indice di una simpatia disinteressata è sotto questo rapporto, come sotto molti altri, la possibilità della rassegnazione: una simpatia pura e forte deve anche (in certo senso) potere abdicare sè stessa.

**85.** *a*) *Sentimento morale.* — Nella simpatia disinteressata, il sentimento di piacere o di dolore è immediatamente determinato dal riconoscimento di un'esistenza oltre quella dell'individuo: invece che centro dell'essere, l'individuo si sente ora come una *unità*

[1]) Questa spiegazione data da W. HAMILTON e BOUILLIER mi sembra la più verosimile per questo notevole fenomeno (cfr. BOULLIER, *Du plaisir et de la douleur*, cap. III).

in una moltitudine. Egli non giudica più allora le proprie volizioni e i propri atti unicamente dal piacere o dalla sofferenza che producono in lui, ma anche secondo il progresso e il regresso che inducono nell'oggetto al quale la simpatia si attacca: quest'ultima, quando ci conduce a un simile *apprezzamento*, diventa *sentimento morale*. Dal punto di vista puramente formale, il sentimento morale può definirsi il sentimento che ci guida ad apprezzare l'azione e la volontà umana, tanto nostre che altrui; dal punto di vista reale, il carattere del sentimento morale dipende dalla specie e dall'estensione dei fini che forniscono il criterio dell'apprezzamento. Per l'egoista, non si tratta, nel suo apprezzamento che del male e del bene del proprio individuo isolato: egli riferisce tutto a sè come al fine supremo; nella simpatia, l'apprezzamento è determinato, con coscienza più o meno netta, dalla considerazione di un insieme di cui l'individuo non è che una parte: il fine comprende qui più del male e del bene proprio dell'individuo. In quello che segue, descriveremo il senso morale quale lo determina una simpatia chiaramente e logicamente sviluppata [1]).

Quando la simpatia abbraccia tutti gli esseri che sentono e che soffrono, e quando, per conseguenza, l'apprezzamento è determinato dalla considerazione del maggior progresso possibile del maggior numero possibile di questi esseri, il sentimento morale ha dapprima il carattere del *sentimento di giustizia*, comprendendo sotto questo nome un miscuglio di simpatia e di saggezza (*caritas sapientis*, secondo il motto di LEIBNITZ). Nell'idea di giustizia vi sono due elementi: il bisogno di dividere e quello di ripartire secondo il vero profitto di ciascuno, in modo che questo profitto armonizzi con quello degli altri individui. Al fattore individuale che si trova in tutte le forme superiori della simpatia (cf. 83) si aggiunge dunque, nel sentimento morale, un nuovo fattore intellettuale, condizione della giusta ripartizione e della giusta applicazione della simpatia. Il sentimento morale implica l'*idea di un insieme ben legato di esseri coscienti* che vivono ciascuno per sè intorno ad un centro particolare, e che per conseguenza sollecitano ciascuno per sè la simpatia sotto una forma e in una direzione particolare; perciò s'impone nel tempo stesso il compito di mettere in armonia reciproca tutte queste pretese singole. Quando

---

1) Cf. la mia *Morale*, cap. III, IV, e il primo capitolo dei miei *Etiske Undersögelser* (Studi morali), Copenhagen, 1891.

la vista si è così allargata, l'individuo si sente soltanto come un unico cittadino di un vasto impero che si svolge nel corso dei secoli; lo scopo verso cui lo spingono la tendenza alla conservazione personale e la simpatia del momento finisce per essere comandato dalla *tendenza*, che lo porta *a lavorare pel progresso di questo impero* [1]).

Quando questa tendenza si oppone più o meno fortemente alle pretese dell'egoismo o di una simpatia ristretta, e riesce nondimeno a farsi sentire, lo fa come una legge esigente che ciò che è individuale e limitato sia subordinato a ciò che è universale e più vasto. Questa esigenza può manifestarsi con una forza imperativa come una legge interna, alla quale l'individuo si sente avvinto e davanti a cui impallidiscono tutti gli altri fini limitati; spesso allora essa si manifesta in modo affatto immediato ed istintivo: il sentimento morale che ne risulta è il *sentimento del dovere.* Questo significa che l'individuo vuol mantenere e perseguire, nei momenti particolari e nelle circostanze speciali, i fini supremi ammessi da lui, benchè si manifestano nel suo intimo tendenze contrarie. Il sentimento del dovere proviene da uno sforzo per restare fedeli a sè stessi, per conservare il proprio io morale; esso non racchiude, come KANT riteneva, un elemento penoso (proveniente dal fatto che gli appetiti sensuali inferiori del nostro essere sono ricacciati in fondo dalla maestà della legge morale). KANT ha dipinto principalmente il sentimento del dovere in tutta la sua forza, e messo in evidenza la distanza e l'opposizione che si rilevano tra i diversi elementi del nostro essere; ma pensa a torto che il sentimento del dovere combatta necessariamente *sempre* le nostre affezioni e le nostre tendenze. Certo può esservi in noi una relazione, scorgersi una opposizione, fra superiore ed inferiore, senza che ne risulti, propriamente parlando, una contraddizione o un sentimento di pena. Il sentimento della verità e lo spendore dell'ideale possono sovraeccitare a tal punto la nostra attività, che gli ostacoli abbiano per effetto soltanto di darci un sentimento ancora più chiaro delle nostre forze. Naturalmente non sempre accade così: gli ostacoli possono essere tanto forti, che nell'animo nostro ne risultano il

[1]) Nella giustizia (nel senso che s'intende qui) si uniscono l'affermazione di sè e la devozione. V. la mia *Morale*, cap. IX, XII. — La giustizia può derivare non soltanto dalla simpatia, ma anche dalla conservazione personale; soltanto la sostituzione dei motivi interviene in questo caso per una gran parte. Cf. la mia *Morale*. Secondo la sua origine, essa avrà un'impronta diversa.

contrasto e la contraddizione più dolorosa: il sentimento si oppone allora al sentimento e l'uno pronuncia la condanna dell'altro. — Per l'opposizione fra l'ideale riconosciuto e la sua realizzazione imperfetta nella nostra volontà, si manifesta il *pentimento morale*, in cui l'individuo pronuncia egli stesso la condanna della propria esistenza e dei propri atti. Molto spesso il pentimento è la prima forma del sentimento del dovere; esso è come i dolori del parto della moralità. Come nell'evoluzione della coscienza si manifesta in origine una esuberanza avventata, che induce aspettazioni e conclusioni premature e per conseguenza inganni, così una propensione cieca può straportare l'uomo nel dominiò del sentimento e la sanzione si sviluppa dopo in mezzo ai dolori. I greci avevano già veduto chiaramente come il pentimento sia il dipoi dell'accecamento [1]. L'evoluzione del sentimento morale permette di prevenire il pentimento (che è l'inganno morale), perchè gli scrupoli possono nascere già rispetto all'azione possibile e non soltanto rispetto a quella eseguita.

I sentimenti della giustizia, del dovere e del pentimento, esprimono il bisogno che proviamo di vivere in armonia con le nostre idee morali e coi nostri ideali. La cura che prendiamo dell'io ci porta qui ad estimarlo: la parola *coscienza*, adoperata per indicare il sentimento morale, mostra che esso ci spinge a una simile preoccupazione di noi stessi [2]. L'uomo si ripiega su se stesso, ma soltanto per poter vivere e agire come conviene in mezzo al vasto impero di cui si sente una parte integrante.

2.° Nel corso dell'*evoluzione storica del sentimento morale*, all'infuori degl'istinti e dei sentimenti simpatici, si manifestano ancora altri elementi; avviene di questo come della maggioranza degli altri sentimenti superiori: esso si presenta con un colorito differente, epperò sarà diversamente caratterizzato, a seconda che risalterà di più l'uno o l'altro dei suoi elementi.

L'uomo non si sviluppa isolatamente, ma in società: i giudizi, formulati sul suo conto dagli altri membri di questa, hanno una potente azione sul suo amor proprio e sulla sua felicità; egli apprende anche a considerare se stesso secondo l'apprezzamento fatto dalla famiglia, dalla tribù, dal popolo, dalla religione cui appartiene; cerca di evitare il *disprezzo* e il *biasimo* e di ottenere la

1) Cf. l'allegoria del IX libro dell'*Iliade*, v. 502-507.

2) Questo lato della coscienza è stato messo in luce principalmente da SIBBERN, *Psycologisk Patologi*, Copenhagen, 1828, p. 126.

*stima* e la *lode*, ciò che accade quando egli coltiva le virtù e le abilità che sono utili al bene comune. Il sentimento morale prende allora la forma del sentimento dell'onore, di un sentimento personale, determinato nella coscienza di ciascuno dalla riflessione del giudizio formulato dai suoi famigliari sui suoi atti e su quelli degli altri uomini [1].

Tuttavia non soltanto il disprezzo o la stima degli altri uomini, ma anche il modo onde i sovrani hanno esercitato la loro potenza, ha avuto una gran parte nell'educazione del sentimento morale, e specialmente del sentimento del dovere: i detentori della forza trasformavano in legge la loro volontà e costringevano gli altri all'obbedienza. Il sentimento provocato da questa forza o *autorità* non fu, nei gradi inferiori, altro che timore; ma quando l'autorità apparisce come una potenza che protegge e facilita la vita, quando essa dimostra la sua superiorità a preferenza per un alto grado di saggezza e di amore, il timore si trasforma in rispetto, e da quel momento l'autorità non significherà più soltanto la forza, ma anche il modello sul quale bisogna plasmarsi. Queste potenze e questi modelli, l'uomo trova non solo nei capi della società (padri di famiglia, principi) e nell'insegnamento dei maestri (profeti, fondatori di religioni), ma anche nelle divinità cui crede. Le diverse autorità hanno un'importanza morale poichè — lo sappiano e lo vogliano o non — sono potenze educatrici. L'esistenza di autorità impara gli uomini a curvarsi davanti ad una legge superiore, molto prima che la simpatia libera abbia potuto insegnare loro che potevano trovare in se stessi una legge interna della loro azione [2].

Sotto ambo i rapporti, vi può essere una sostituzione di motivi (79), come tutte le volte che l'individuo cerca, in origine per motivi puramente egoisti, di mettere i propri interessi in armonia con quelli degli altri.

*b*) *Sentimento religioso*. — 1.° Nei suoi gradi superiori, il *sentimento religioso* è in rapporto intimo col sentimento morale: esso

---

1) Questo elemento dell'evoluzione del senso morale è stato principalmente messo in evidenza da ADAM SMITH, *Theory of moral sentiments* (1759), parte III, cap. I, III, e nell'epoca presente da C. N. STARCKE, *Om Etikens teoretiske Grundlag* (Sul fondamento teorico della morale) (Det kgl. danske Videnskabernes Selskabs Skrifter, 6 Räkke), Copenhagen, 1889, pag. 46. Cf. anche l'articolo dello stesso *The Conscience*, in *The International Journal of Ethics*, 1892.

2) Sul principio di autorità e sul suo valore morale, v. il mio libro: *Die Grundlage der humanen Ethik*, Bonn, 1880, cap. III; e la mia *Morale*, II, 1, 3; IV, 3; XXIII, 2.

proviene allora dalla dipendenza in cui l'uomo si sente rispetto all'essere, per quanto concerne non solo la propria esistenza fisica, ma ancora e principalmente i suoi fini morali, e dal bisogno che l'uomo prova di considerare l'essere come sorretto da potenze capaci di sostenere questo ideale. Con la sua fede religiosa, l'uomo attribuisce alle cose per cui combatte, nei suoi sforzi più elevati e più ideali, un valore reale nell'esistenza. Il sentimento religioso ha la sua fonte permanente nella grave questione della connessione degli sforzi morali con l'evoluzione del mondo in generale, e della loro importanza per essa; sotto l'azione di una comprensione dell'ordine fisso e regolare della natura, e delle esigenze della morale ideale, esso può scacciare tutt'i movimenti egoisti e personali del timore e della speranza. Però la questione del *rapporto tra gl'ideali morali e la realtà positiva del mondo* sussiste sempre: già il fatto stesso che tutto ciò che conosciamo ed ammiriamo come vero, bello e buono — specialmente la coscienza e il sentimento morale — si sia sviluppato nelle condizioni date nella natura, e conformemente alle sue leggi, fornisce all'idea della natura un carattere religioso, e racchiude la ragione dell'idea di un ordine morale del mondo in virtù del quale il nucleo più intimo della realtà, la forza più intima che agisce nell'evoluzione universale, non potrebbero essere estranei a ciò che si fa strada nei diversi ideali concepiti dagli uomini.

Il sentimento religioso può essere chiamato un *sentimento della vita cosmica*. In fatti, come il sentimento della nostra vita organica (VI, A, 72 *a*) ci dà la disposizione fondamentale che risponde in noi al funzionamento del nostro organismo, così il sentimento religioso esprime come la nostra vita affettiva è determinata dal corso dell'evoluzione universale. Tuttavia, siccome ciò che prendiamo come ideale e a cui annettiamo un valore si manifesta sempre nel mondo dell'esperienza come una potenza *in lotta*, il sentimento religioso prende un carattere di fede e di presentimento, e — dal punto di vista teorico — questa idea resta come l'ultima ipotesi e il postulato supremo. La lotta, in fatti, non è finita, e l'esito ne resta ancora incerto; a ciò si aggiunga che non potremmo trarre dai nostri ideali morali una spiegazione dell'ordine reale della natura, che tollera tanto il male che il bene, e lascia ugualmente perire le cose grandi e preziose come quelle vili e corrotte. Perciò la coscienza religiosa comprende sempre più chiaramente che la sua concezione dell'esistenza non può sostenersi che come l'espressione di un bisogno affettivo, delle più profonde aspirazioni del cuore, come l'espres-

sione della volontà di attaccarsi fermamente al valore di ciò che vi ha di più elevato fra i beni, anche quando non dipende più dalla volontà il lottare per esso. Naturalmente non si tratta soltanto della vittoria del bene fuori di noi, ma principalmente della sua vittoria in noi stessi. Lo studio delle forme con le quali si manifesta questo sentimento, delle speculazioni, dei simboli e dei dogmi ai quali esso conduce, non è compito della psicologia, come non lo è esaminare il valore obbiettivo delle idee, in forza delle quali il sentimento religioso trova la sua espressione.

Si può definire il rapporto che esiste tra il sentimento morale e quello religioso, dicendo che il primo stimola la nostra attività, e che il secondo ci fa sentire la nostra dipendenza; per conseguenza, quando la *religione* e la *morale* entrano in lotta, sono i due poli, l'uno attivo, l'altro passivo, della nostra natura che si fanno contrasto. Questa lotta può prodursi tanto nella coscienza di un singolo individuo, quanto nella intera specie, conducendo la vita affettiva in alcuni maggiormente verso la morale, in altri verso la religione. Tuttavia una separazione netta ed assoluta della passività e dell'attività, della dipendenza e della forza d'azione, non è maggiormente possibile nel dominio della morale che in quello della conoscenza: noi siamo sempre un po' attivi nella nostra recettività, e un po' recettivi nell'attività; anche le forze che impieghiamo nella maggior tensione della nostra volontà sono sentite da noi come qualche cosa di dato: noi sentiamo che ci giungono degli alimenti, senza cui siamo impotenti, e che ogni nostra attività non serve, a dir vero, che ad assecondare e sviluppare ciò che un germe silenzioso ed incosciente aveva già posto in fondo a noi stessi.

Il sentimento morale è religioso, per la devozione ed il rispetto che ne sono inseparabili: e il sentimento religioso è morale quando sia qualche cosa di più che una superstizione egoista o una passione fanatica [1]).

2.º *Storicamente,* il sentimento religioso passa per fasi simili a quelle del sentimento morale. Ne' suoi gradi più bassi che conosciamo, non è che un timore, poichè è allora determinato unicamente da una dipendenza del tutto fisica: l'uomo rivolge preghiere ai genî del male anche quando non ne rivolge a quelli del bene; egli non fa che inchinarsi alla forza brutale, e i genî ai quali crede

---

1) Per maggiori particolari sul valore morale del sentimento religioso, consultare la mia *Morale,* cap. XXXI-XXXII.

sono finiti e limitati come lui. Quando si giunge a un grado più elevato, gli dèi appaiono dotati di qualità morali che suscitano l'ammirazione ed il rispetto: il rispetto nasce quando al timore si uniscono la simpatia e l'ammirazione. La credenza agli spiriti dei morti può già racchiudere un fattore morale, quando questi morti sono stati durante la loro vita autorità della razza, ed hanno continuato ad esser considerati tali anche dopo aver preso, con la morte, una forma nuova di esistenza. Nelle religioni nazionali più elevate (come la persiana e l'egizia) si nota una tendenza a considerare gli dèi principalmente come personificazioni di fini e di beni morali, e i progressi della conoscenza respingono a poco a poco le idee che fanno della divinità un essere finito e limitato. — Così il sentimento religioso è determinato, nella sua evoluzione, a vicenda, dal rapporto reciproco dell' egoismo e della simpatia e dall'evoluzione della conoscenza.

86. *Sentimento intellettuale ed estetico.* — I sentimenti disinteressati suppongono che la rappresentazione e l'imaginazione abbiano acquistato uno sviluppo sufficiente per fissare l'oggetto del sentimento come una cosa che abbia il suo valore indipendente: soltanto a questa condizione compariscono l'amore disinteressato, il sentimento morale e il sentimento religioso. Ma, anche astraendo dal loro valore pratico, la rappresentazione e l'imaginazione hanno sempre una parte affettiva. *L'esercizio della rappresentazione e dell'imaginazione può essere di per sè una sorgente di sentimenti speciali.*

In origine, la conoscenza è al servizio dell'istinto e della tendenza: i pensieri sono i lumi dell' istinto di conservazione; le conoscenze si valutano come mezzi per aumentare la propria potenza. In questo stadio, non si produce alcun vero *sentimento intellettuale:* anche quando lo scopo cercato non è la potenza esterna, nè un bene esterno, e la conoscenza è considerata come un mezzo per ottenere la libertà dello spirito e l'indipendenza, il sentimento suscitato dall' attività dell' intelligenza non è puramente intellettuale. Il sentimento intellettuale non nasce se non è determinato *dal rapporto interno delle rappresentazioni,* fatta astrazione di tutte le conseguenze interne o esterne che la conoscenza tragga seco per noi. Occorre perciò che la lotta per l'esistenza non abbia esigenze troppo dure e troppo imperiose; inoltre bisogna che si sia formata una moltitudine di rappresentazioni tali che possano aggrupparsi secondo le proprie leggi, senza l'intervento immediato dei sentimenti e delle tendenze. Allora si prova gioia a contemplare il loro ac-

cordo, la loro conseguenza e la loro concatenazione, e dispiacere per la loro discordanza, per la loro contraddizione e incoerenza; e questi sentimenti si provano non solo perchè la *nostra* regola di verità si trova seguìta o violata, ma perchè l'armonia o la discordanza implicano immediatamente, da sole, qualche cosa che compiace o contraria. Va compresa in questa categoria la gioia procurata dalle novità e dalle scoperte, le quali, ancorchè sovvertano opinioni ritenute fino ad allora esatte, e sollevino così inquietudini e dubbi, schiudono ugualmente nuovi orizzonti, e ci fanno abbracciare un campo più vasto di quello che non avevamo prima imaginato.

Come vi sono nature musicali e poetiche, vi sono anche nature intellettuali. Per queste ultime, la contraddizione, l'oscurità e l'incoerenza sono tanto penose, quanto lo sono per le prime le note false e i versi sbagliati.

Il *sentimento estetico*, in alcune sue forme, è della stessa famiglia del sentimento intellettuale. Il piacere che procurano la simmetria, il ritmo e, in modo generico, la forma dei fenomeni, si spiega con la maniera facile e chiara nella quale si ordinano le percezioni: le forze intellettuali agiscono in questi casi senza contraddizione che le ostacoli, sottoponendosi la materia come trastullo. Ma, mentre il sentimento intellettuale è determinato a preferenza dalla connessione formale delle idee, il sentimento estetico lo è principalmente dall'intuizione immediata (nella percezione sensitiva o nell'imaginazione) di un contenuto, il cui valore non dipende unicamente dalla forma con la quale si presenta. Il sentimento intellettuale non ha ordinariamente un'intensità molto grande; non vi si sente una simpatia profonda per l'oggetto percepito o rappresentato come nel caso del sentimento estetico: si manifesta così una differenza analoga a quella tra l'imaginazione scientifica e l'imaginazione artistica (V, B, 54).

Si può scoprire il germe del sentimento della bellezza già nel regno animale, in cui i colori, i suoni, i profumi e i movimenti cadenzati servono come mezzi di attrazione durante la *selezione sessuale;* forse in origine agiscono soltanto manifestazioni del forte accrescimento organico, dell'energia sovrabbondante durante l'epoca degli amori; ma queste manifestazioni e queste esplosioni compiono l'ufficio di un linguaggio (cf. V, B, 50, *b*, III). Ugualmente, negli uomini, l'amore dà slancio più libero ed ardito all'imaginazione, e apre la vista ai colori e alle forme. A questo grado, la bellezza non è ancora che un mezzo, come la verità finchè l'intelligenza

lavora a pro dell'istinto di conservazione; tuttavia, grazie ai progressi psicologici descritti avanti (alla sostituzione di motivi, v. 79) ciò che primitivamente non era che un punto di partenza per l'istinto, può divenire un fine indipendente. Questa evoluzione estetica si compie, in parte, concordemente con l'evoluzione generale della simpatia; entrambe si sostengono reciprocamente, ed hanno in comune la facoltà di concedersi senza secondi fini; il senso dell'individuale e del particolare suppone, quando apparisce, che l'istinto di conservazione o l'egoismo non regnino più esclusivamente.

Il sentimento estetico si manifesta già nelle razze inferiori col piacere che esse provano ad ornarsi (con penne, perle, ossetti o col tatuaggio). L'uomo si adorna anche prima di provare il bisogno di vestirsi; egli gioisce del proprio corpo, indipendentemente dalla sua attitudine alla lotta per l'esistenza, e cerca di farne un oggetto di ammirazione per gli altri. Si fa un passo innanzi quando si prova gioia nel vedere le proprie armi e gli altri utensili, facendo astrazione dalla loro utilità. Essi vengono lavorati con arte ed ornati d'imagini: così i *mezzi della lotta per la vita* diventano essi stessi sorgenti di piacere. Ciò che si dice degli utensili può dirsi ugualmente per il loro uso; una volta che il bisogno imperioso è soddisfatto e si è riposati dello sforzo, nasce un bisogno del movimento per sè stesso: il carnivoro, quando non è tormentato dalla fame, cerca la stanchezza o i pericoli; il selvaggio ha i suoi giuochi di guerra e trova un impiego della sua energia reintegrata in movimenti violenti. SCHILLER (27.ª *Lettera sull'educazione estetica dell'uomo*) scorgeva nell'impiego di un « lusso di forze » il germe di tutte le arti; SPENCER ha tentato di sviluppare tutte le conseguenze di questo concetto. L'ornamento, come il giuoco, indica una certa emancipazione dalle preoccupazioni pratiche, un libero esercizio delle forze: non si vive così soltanto di una vita pratica, ma anche di una vita ideale.

Il sentimento estetico si è dunque innestato sugl'istinti che assicurano la conservazione dell'individuo e della specie; esso suppone un *eccesso di energia* che non è utilizzato nella lotta per la vita e che, per conseguenza, può essere speso in altro modo. La soddisfazione associata e il valore attribuito al libero impiego delle forze, degli organi e degli strumenti, sono rinforzati e sviluppati dall'importanza sociale che prendono queste libere manifestazioni della vita, diventando in certo modo un linguaggio, in cui le disposizioni affettive comuni agli uomini (o per lo meno quelle suscettibili

di essere conosciute ed adottate, oltre che dall'individuo stesso anche da altri) trovano la loro espressione. L'arte primitiva è in connessione intima con la religione e con la vita nazionale; l'individualismo artistico, come ogni individualismo, non apparisce senza una cultura molto progredita: così dunque il sentimento estetico ha potuto svilupparsi sotto la protezione del sentimento religioso e morale [1]).

Il sentimento estetico prende, come ogni altro sentimento, un carattere differente secondo gli elementi intellettuali che lo condizionano, ed è anche sulla differenza di questi elementi che si fonda quella delle diverse specie di arte. — La *musica* agisce principalmente per le sensazioni immediate e per i loro rapporti; le emozioni eccitate dal fragore e dal ritmo, dall'altezza e dalla gravità, dalla dissonanza e dall'armonia dei suoni, hanno un carattere vago: difficilmente si destano rappresentazioni affatto precise, nè d'altronde sono necessarie per l'effetto affettivo. La musica, appunto perchè capace di dare l'intera forma sonora che esprime il sentimento, senza l'occasione o l'oggetto precisi che l'evocano in ogni caso particolare, dà così considerevole effetto affettivo; è anche perciò che le composizioni musicali ammettono tanta diversità d'interpretazione: parecchie serie diverse di rappresentazioni possono essere evocate da uno stesso motivo musicale, poichè esso indica soltanto una tonalità fondamentale, che può provenire da cause molto diverse. Vi è, sotto questo riguardo, un' affinità tra la musica e l'*architettura*, in quanto questa opera con forme e linee, e l'*arte plastica*, in quanto impiega il disegno o il giuoco dei colori. — Nell'arte plastica però l'essenziale non sono le sensazioni immediate, sibbene il riconoscimento; il soggetto preciso, i fenomeni singoli da rappresentare non ricevono tutto il loro valore dalla sensazione immediata: bisogna che le figure siano riconoscibili, intelligibili le situazioni; per conseguenza associazioni d'idee e di ricordi storici sono appunto necessari in questo caso per la percezione immediata. La stessa cosa è vera per l' architettura, in quanto riguarda la maniera nella quale la destinazione del monumento si esprime col suo aspetto esteriore: una chiesa e una banca differiscono nella loro fisonomia come due uomini. — La *poesia*, infine, agisce essenzialmente per le rappresentazioni (imagini del ricordo e dell' imaginazione) che suscita: grazie alla parola, essa può avere una azione musicale; ma di

---

1) Cf. la mia *Morale*, XXX, 5; XXXII, 2. — RIBOT, *Psychologie des sentiments*, 2.ª ed., p. 330-349.

fronte al suo potere di evocare imagini, questo effetto immediato è soltanto secondario. Essa dà ciò che non può dare la musica, la emozione precisa col suo completo corteo di pensieri e di imagini, e ciò che non può dare l' arte plastica, lo sviluppo storico e, per conseguenza, la spiegazione completa dei caratteri e delle azioni. Le forme di conoscenza che determinano il carattere dell'emozione sono, per la musica le sensazioni, per le arti plastiche la percezione, per la poesia le rappresentazioni libere [1]).

Sotto tutte le sue diverse forme, l'arte ci fornisce l'occasione di esercitare e smaltire forze che, primitivamente erano assorbite dalla lotta per l'esistenza; vi è dunque il più stretto rapporto tra l'arte e la vita reale; l'azione ideale e quella reale delle forze mentali si trasformano l'una nell'altra, si servono reciprocamente come preparazione. L'arte è nata dall'impiego naturale delle nostre forze e a sua volta, reagisce su di esse trasformandole. A questo rapporto si rannoda strettamente il valore morale dell'arte; perchè le forze impiegate nella maniera artistica serviranno sempre di nuovo, se non nello stesso individuo, almeno nella specie, alla lotta ininterrotta per l'esistenza. Se è vero che la maniera artistica toglie a prestito la sua materia sempre dalla vita (cf. V, B, 54), reciprocamente l'azione prodotta sui nostri sentimenti dalle dipinture dell'arte eserciterà anche una influenza sulla nostra concezione della vita e sulla nostra condotta. L'arte non è soltanto una copia, ma anche un modello della vita — come i giuochi guerreschi sono una preparazione o un' introduzione alla vera guerra: questa è la ragione del legame che unisce il sentimento estetico e quello morale [2]).

Questa teoria, che fa derivare l'arte dalla lotta per l'esistenza,

---

1) HENRY HOME (*Elements of criticism*, 1762, cap. III) distingueva già la « bellezza interna » e la « bellezza relativa » determinate la prima dal contenuto dell'oggetto, la seconda dalla sua relazione con altri oggetti. KANT (*Critica del giudizio*, § 16) separava la « bellezza libera » (pulchritudo vaga) e la « bellezza aderente » (pulchritudo adhoerens). FECHNER (*Vorschule der Aesthetik*, Lipsia, 1876, cap. IX-XIII) caratterizzava ciascuna di queste due specie dicendo che nella prima dominava il fattore diretto (la sensazione) e nella seconda l'indiretto (l'associazione delle idee). Tra queste due specie, io colloco la bellezza di cui la percezione esige la facoltà di riconoscere — nello stesso modo che il riconoscimento immediato è una forma di transizione tra la sensazione e la rappresentazione. Va da sè che queste differenze si basano unicamente sulla preponderanza di alcuni elementi; non si potrebbe tirare una linea netta di separazione. Può darsi che, pel valore immediatamente attribuito a certe forme e certi colori, le associazioni di idee abbiano agito di già concordemente, senza essere rilevate.

2) Per maggiori particolari, v. la mia *Morale*, cap. XXX.

concorda benissimo col fatto che il senso della bellezza artistica precede *quello della bellezza naturale.* L'arte è vicina all'uomo più che la natura; essa è la sua stessa opera, che egli non potrebbe rinnegare, mentre la natura può per molto tempo non essere per lui che una potenza estranea, ostile o indifferente. I bambini e i selvaggi non hanno ordinariamente alcun senso della bellezza della natura. Tutto ciò che si collega all'uomo e alle sue imprese desta interesse; ma la natura non lo fa che nella misura in cui essa è utile ai fini dell'uomo. Dal punto di vista primitivo e pratico una bella contrada è sinonimo di contrada fertile, che rende in grano o in pascoli; perciò i villici si meravigliano del piacere che provano i *touristes* nel visitare le lande deserte, le dune di sabbia e le montagne. Un eminente viaggiatore americano diceva ad un inglese: « Il vostro paese è bellissimo; in molte regioni si possono percorrere miglia intere senza incontrare un albero all'infuori delle siepi ». Del resto, le contrade ricercate oggi come « selvagge » e « romantiche » erano anticamente pericolose e impraticabili. Il senso di ciò che la natura ha di selvaggio, di sublime e di romantico è nato per effetto di un contrasto: il progresso dell'incivilimento e l'opposizione crescente fra la città e la campagna dovevano forzatamente destare il desiderio della natura libera e spontanea, soprattutto nelle regioni dove essa si sviluppa arditamente e senza restrizione. Così questo senso e questo desiderio nascono soprattutto in epoche di incivilimento eccessivo (come alla fine dell'antichità, nel XVIII secolo); tuttavia non suppongono unicamente il disgusto della vita urbana e dei raffinamenti della civiltà, ma anche una vita ricca di pensieri e di sentimenti, che trova espressa, nell'aspetto del paesaggio, nelle sue sfumature di luce, di colori e di forme, un' emozione analoga alla propria. Se l' uomo non prova o non ha provato nella propria vita interiore nulla di grande e di bello, non potrebbe trovare nulla di simile nella natura; ma fate che l'emozione sia forte, e — per una estensione ardita dell'analogismo spontaneo che spinge ad ammettere una vita psichica in altri esseri — troverà facilmente in ciò che la circonda una vita che le corrisponde. Inversamente, gli uomini agitati da emozioni diverse, sono fortemente influenzati dai cambiamenti della natura circostante. — ROUSSEAU ha per primo ridestato veramente il sentimento della natura, sopratutto di quella selvaggia e spontanea, in ampie sfere, e ciò si connette strettamente all'energica campagna che egli ha condotto per sostenere l'indipendenza e il valore della vita affettiva in generale: egli ha scoperto i paesaggi di montagna

che, prima, non eccitavano nella maggioranza degli uomini che orrore e spavento: egli ci ha insegnato a volgere le spalle alla vita umana, per ascoltare il linguaggio della natura. La gioia causata dalla natura è una delle fasi più elevate dell'evoluzione del sentimento estetico, e nel tempo stesso uno dei migliori esempi di simpatia disinteressata [1]).

Torneremo più in là su due sentimenti particolari suscettibili di prendere una natura estetica: il sentimento del sublime e quello del ridicolo, che ci forniscono buoni esempi per chiarire le leggi psicologiche generali della vita affettiva.

### D) *Fisiologia e biologia del sentimento.*

SOMMARIO. — 87. Sede fisiologica del sentimento. — 88. Importanza biologica del sentimento. — 89. Il sentimento e le condizioni vitali.

87. *Sede fisiologica del sentimento.* — Siccome il sentimento e la conoscenza non sono stati o fenomeni differenti, ma soltanto lati o proprietà di questi fenomeni, non vi è alcuna ragione per ammettere che debbano corrispondere a processi fisiologici affatto diversi, o che debbano essere localizzati ciascuno in un centro proprio. I diversi stati di coscienza recano però ora di più l'impronta del sentimento, ora di più quella della conoscenza; bisogna dunque ammettere che i processi fisiologici subiscano variazioni analoghe. Dato che il sentimento, in generale, è più lento a prodursi e dura più a lungo della conoscenza, è probabile che esso sia accompagnato da cambiamenti più grandi e più profondi nello stato del tessuto nervoso, che non la conoscenza pura in sè (se un simile stato potesse esistere). I sentimenti a carattere complesso e ideale corrispondono probabilmente a processi cerebrali, mentre i sentimenti elementari possono esistere anche quando mancano i centri superiori dell'encefalo Un topo, privato del cervello e dei tubercoli quadrigemini, trasalisce di spavento, come farebbe allo stato normale, quando si imita il miagolare del gatto. Il sentimento elementare, istintivo, dell'angoscia (cf. V, A, 38 *e*) può dunque, come la

[1]) Sull'evoluzione storica del sentimento della natura cf. FRIEDLÄNDER, *Die Entwickelung des Gefühls für das Romantische in der Natur im Gegensatz zum antiken Natürgefühl* nel 2.° volume del suo libro *Sittengeschichte Roms*); A. BIESE, *Die Entwickelung des Natürgefühls*, 1882-1888; ROUSSEAU ha avuto come precursori i paesaggisti olandesi (soprattutto RUYSDAËL) e i poeti descrittivi della letteratura inglese (principalmente JAMES THOMSON).

sensazione elementare, prodursi senza che il cervello funzioni. Forse la stessa cosa è vera anche per certe manifestazioni morbose, che non si collegano ad attività mentali [1]), come pel sentimento elementare del dolore.

Non per tanto, durante ciascuno stato affettivo ha luogo una vivace azione reciproca tra l'encefalo e gli altri organi interni. Il sentimento eccita i centri nervosi più che non faccia la conoscenza, e la tensione così prodotta si scarica propagandosi a un numero più o meno grande di parti del resto dell'organismo. Mentre la preponderanza degli elementi intellettuali si manifesta nel fatto che l'energia si concentra al massimo nell'encefalo, — ed è perciò che il rimanente dell'organismo resta, per quanto è possibile, tranquillo e passivo — lo stato determinato dal sentimento ha, al contrario, una tendenza a diffondersi. Dapprima sono eccitati i centri vasomotori situati nel midollo allungato o, secondo alcuni, nello stesso cervello; da questi centri gli eccitamenti vanno ai muscoli vasali che si contraggono o si rilasciano, ciò che ha per effetto di arrestare o accelerare l'afflusso sanguigno in alcune parti del corpo. Questo fatto esercita una influenza sullo stato medesimo dell'encefalo, il cui funzionamento è impedito o stimolato. Si è constatato che una forte emozione è seguìta da modificazioni della circolazione dell' encefalo molto più considerevoli che non l' applicazione mentale; ma i centri vasomotori esercitano anche un' influenza sulla sanguificazione degli altri organi, la cui modificazione reagisce a sua volta sull' encefalo. L' encefalo, per mezzo del nervo vago, agisce direttamente sul cuore, che sotto il colpo di una violenta emozione può anche cessare completamente di battere, sicchè ne segue la morte: movimenti violenti e improvvisi di spavento, di collera, di dolore o di gioia possono così diventare mortali. Se l'effetto della gioia è interamente simile a quello del dolore o dell' ira, deriva certamente dal fatto che l' elemento agente in tutti questi casi è propriamente la sorpresa, lo stupore predominante, che per i suoi sintomi è vicinissimo allo spavento. Quando il movimento è meno violento, il cuore, dopo un breve arresto, ricomincia a battere più rapido di prima e manda per conseguenza una più forte corrente sanguigna nell'encefalo, che riceve così il contraccolpo del proprio movimento. Questa reazione del cuore nell'encefalo è più forte ne-

[1]) Cf. VULPIAN, *Physiologie du Système nerveux*, Parigi, 1866, p. 549.

gli animali a sangue caldo che in quelli a sangue freddo, negli animali superiori che negl'inferiori: l'uomo la rileva dopo alcuni secondi. Tuttavia alcuni autori spiegano l'accelerazione dei battiti cardiaci, nell'angoscia e nello spavento, con una improvvisa contrazione delle arterie, che opporrebbero così una maggior resistenza alla circolazione e obbligherebbero il cuore a un più intenso lavoro; lo stesso cuore sarebbe d'altra parte alla dipendenza dei centri vasomotori, che regolarizzano la sua sanguificazione: una modificazione nel loro stato avrebbe così una influenza sull'azione del cuore [1]). Il pallore causato dallo spavento o dal dolore mostra che si produce una contrazione dei muscoli vascolari; altre volte questi muscoli si rilasciano, di modo che l'afflusso sanguigno diventa più abbondante (rossore). L'emozione può anche stimolare le glandole lagrimali (dolore), l'intestino (paura), il fegato (collera), gli organi respiratori (spavento), ecc.: essa può inoltre produrre un aumento o una diminuzione di irritabilità nei centri nervosi (tetano, paralisi, ballo di S. Vito), ma non può ugualmente, al contrario, indurre talvolta la guarigione [2]). L'emozione agisce anche sui muscoli volontari: il piacere è accompagnato da tensione e tonicità muscolare, portamento eretto, sguardo aperto e franco, — il dolore dà rilasciamento e depressione, testa curvata e occhi bassi; nel primo caso l'individuo si dilata nel mondo esterno, nel secondo si racchiude in sè stesso. Il carattere istintivo dell'emozione e la sua stretta parentela con le manifestazioni della volontà appariscono qui in piena luce (cf. IV, 35, *d*). — Quando l'emozione è molto forte, gli effetti dello stato dell'encefalo si propagano in quasi tutte le parti del corpo: ciò spiega come sentimenti molto differenti, e perfino opposti, possano somigliarsi nel loro effetto esterno, quando raggiungono il loro acme. Così una gradita sorpresa e una tristezza che abbatte, l'entusiasmo e lo sdegno possono avere analogie tra loro perchè nel parossismo di queste emozioni, la forza, non la qualità, ha effetto decisivo. Bisogna rilevare però che, relativamente all'espressione organica dei sentimenti, si manifestano grandi differenze: la paura, p. es., si esprime talvolta con una respirazione

---

[1]) Mosso, *La paura*, pag. 84 seg.

[2]) Claude Bernard, *Etudes sur la physiologie du coeur* (*Revue des Deux Mondes*, 1865, ristampato ne *La Science expérimentale*); C. Lange, *Rygmarvens Patologi* (*Patol. del mid. spinale*), pag. 255, 391 seg.; Darwin, *L'expression des emotions*, trad. dall'inglese di Pozzi e Benoit, *passim*; A. Lehmann, *Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens* (Lipsia, 1892) espone i risultati di una serie di ricerche sperimentali sul rapporto dei sentimenti cogli stati corporei.

affrettata e con accelerazione del polso, per conseguenza come uno stato di eccitazione e non di depressione; e quanto più le rappresentazioni sono decisive per il sentimento, tanto più variano i fenomeni organici concomitanti [1]).

Nell'epoca attuale, parecchi scienziati (MOSSO, CARLO LANGE) hanno emesso l'ipotesi che tutti gli effetti fisiologici dello stato cerebrale, che accompagna una emozione, si ridurrebbero a modificazioni vaso-motorie [2]). Se questa ipotesi, che si fonda sulla parte importante presa dalla sanguificazione nei diversi organi e nelle diverse funzioni, fosse confermata, la fisiologia del sentimento formerebbe una dottrina perfettamente armonica. Tuttavia l'influenza immediata del cervello sul cuore per mezzo del nervo vago, che CLAUDIO BERNARD considerava come la base della fisiologia del sentimento, sembra sussistere sempre accanto alle influenze vaso-motrici.

Alle azioni intercorrenti, durante un'emozione, tra l'encefalo e un numero più o meno grande di altri organi, corrispondono modificazioni del sentimento vitale e, per conseguenza, ogni sentimento, anche il più ideale, prende il carattere di un sentimento vitale. Ciò concorda col fatto che si trovano già nel sentimento generale della vita (astrazion fatta di tutte le rappresentazioni) indicazioni di contrasti affettivi che, sotto l'influenza della rappresentazione, appaiono sotto una forma più cosciente (A, 72 *a*). Più un sentimento è forte e durevole, tanto più anche questo elemento del sentimento vitale si estende e determina lo stato; sembra che in ciò la qualità del sentimento e la forza dello stato totale siano in ragione inversa (cf. A, 73); quando l'emozione è violenta la qualità propria del sentimento spesso sparisce e cede il posto a un'eccitazione generale: lo stato, che era dapprima determinato sopratutto dalla specie dell'eccitamento, dell'avvenimento o della rappresentazione, lo è ora esclusivamente dalle reazioni organiche sul cuore; ideale dapprincipio, finisce per essere sensibile. In molti casi si potrà, con l'osservazione interna, discernere nell'origine di un sentimento due stadî: un primo, in cui l'influenza degli elementi intellettuali, e per conseguenza la qualità particolare del sentimento, si manifestano distintamente, e un secondo che corrisponde alla reazione organica sull'encefato. Non vi è alcuna ragione però per stabilire, con alcuni autori spiritualisti, una spiccata distinzione fra questi due stadî, al

---

1) Cf. BINET et CORTIER, *La vie emotionnelle* (*Année psychol.*, III, pag. 80 seg.; 90.

2) MOSSO, *La paura*, pag. 138 e *passim*; C. LANGE, *Les emotions*, trad. da G. Dumas, Alcan, Parigi, 1885, pag. 79-94.

punto d'ammettere che soltanto l'ultimo, escluso il primo, si collega a fatti fisiologici: è così che DESCARTES e MALEBRANCHE descrivevano questo movimento circolare come un'azione reciproca tra l'anima e il corpo. In opposizione radicale a questa concezione spiritualista, si è sostenuto recentemente [1]) che in ogni emozione l'unico dato reale fossero le sensazioni, che corrispondono all'azione degli organi sull'encefalo: sarebbe impossibile distinguere un sentimento dalla sua « espressione »; ciò che si ha l'abitudine di chiamare emozione costituirebbe in fatti l'intero sentimento. Secondo la espressione di JAMES, noi non piangiamo perchè siamo tristi, ma siamo tristi perchè piangiamo. La dimostrazione completa di questa tesi esigerebbe che si dimostrasse come nessun sentimento nasce prima che il processo fisiologico si propaghi dall'encefalo agli altri organi e, di nuovo, da questi all'encefalo; ora ciò non è molto verosimile, poichè in certi casi si può osservare che il sentimento si sviluppa attraverso parecchi stadî, benchè questi ultimi (specialmente quando gli eccitamenti sono improvvisi e violenti) (cf. A, 71 *a*) possano trasformarsi assai rapidamente gli uni negli altri. — C. LANGE attribuisce una grande importanza al fatto che emozioni possono essere provocate non solamente da rappresentazioni, ma anche da mezzi puramente fisici (come la collera ed il furore dall'agarico moschicida). Vi è pertanto una differenza secondo che in un sentimento agiscono o no rappresentazioni determinate: nel primo caso, esso riceve un modo e una direzione determinati, nel secondo non è che un processo indeterminato di scarica. Per l'osservazione interna questa differenza è importantissima, anche quando non cada sotto lo sguardo dell'osservatore esterno.

88. *Importanza biologica del sentimento.* — La *biologia del sentimento* tratta la questione dell'importanza del piacere e del dolore pel mantenimento totale della vita, e per conseguenza della loro importanza nella lotta per l'esistenza.

Secondo una teoria stabilita già da Aristotile [2]), il piacere sarebbe legato ad ogni atto naturale e normale della vita: questa concezione è ancora oggi la più comune e la più verosimile. Il

---

[1]) WILLIAM JAMES, *What is an Emotion?* (*Mind*, 1884) e *Princ. of Psychol.* (1890), II, cap. XXV; C. LANGE, *Les Emotions.*, trad. franc. di G. Dumas, p. 95 seg. (Cf. la mia recensione di quest'opera in *Vierteljahrsschrift fur wissenschaftl. Philosophie*, XII, pag. 357 seg.

[2]) *Etica a Nicomaco*, VII, 13; X, 4-5. Nei tempi moderni, questa teoria è stata sostenuta specialmente da SPINOZA (*Etica*, III, 11; IV, 39-41).

sentimento ci dà un'espressione dello stato più intimo dell'individuo cosciente, quale esso è determinato dalle impressioni ricevute dall'esterno e dagli atti dell'individuo medesimo. Nell'*opposizione del piacere e del dolore* — opposizione fondamentale nel mondo del sentimento — vediamo *un'espressione dell'opposizione tra il progresso e il regresso del processo vitale stesso*. Si potrebbe dunque stabilire come regola generale che il piacere indica un accrescimento dell'attività vitale, un consumo più elevato e più libero dell'energia. Il piacere è dunque la conseguenza del funzionamento normale dei diversi organi, dell'encefalo e del sistema nervoso, come dei muscoli e degli organi della vita vegetativa. Al contrario, se le esigenze sorpassano ciò che un organo può dare, o, d'altra parte, l'organo non esplica sufficientemente la sua energia, si proverà disagio o dolore. Siccome ogni funzione è legata a un consumo di energia potenziale, a una parziale diminuzione del capitale organico accumulato, uno stesso grado di attività sarà legato, in momenti diversi, al piacere e al dolore, secondo l'energia di cui si disporrà, e la possibilità che vi sarà per questa di consumarsi in un senso determinato. Il piacere e il dolore debbono dunque essere considerati come sintomi indicanti se la nostra vita (secondo il grado e lo stato che ha raggiunto nel momento considerato) è favorita od ostacolata: il piacere è il sintomo d'un accrescimento della vita, il dolore quello d'un regresso o un precursore della morte.

Ciò non vuol dire, evidentemente, che il piacere e il dolore siano una constatazione riflessa o una comparazione della quantità di cui progrediamo o regrediamo: questa riflessione sarebbe impossibile, in ogni caso, nelle forme più semplici del sentimento. In origine il piacere e il dolore non annunciano altro che se stessi, ed occorre una conoscenza già molto sviluppata perchè sia possibile speculare sul loro significato.

89. *Il sentimento e le condizioni vitali.* — Ciò che conferma questa teoria è il fatto che le cause che cagionano malessere o dolore sono nel tempo stesso ordinariamente nocive: ciò s'intende per il dolore causato dai colpi e dalle ferite che mutilano direttamente l'organismo, come per la stanchezza e per gli stimoli sensitivi troppo violenti; le sostanze amare hanno una tendenza a disgregare i tessuti organici: il piacere che si trova nei sapori dolci si spiega col fatto che la maggioranza degli alimenti vegetali dell'uomo contengono zucchero [1]).

---

1) Grant Allan, *Physiological Aesthetics*, Londra, 1877, pag. 69 seg.

Un'obbiezione in apparenza più grave contro la teoria aristotelica è che il piacere è talvolta legato a qualche cosa di nocivo, il dolore a qualche cosa di utile. Ma questa obbiezione serve solo per obbligarci a precisare maggiormente la teoria. Il piacere o il dolore esprimono l'influenza *parziale* e *momentanea* dell'eccitamento o dell'attività. Un veleno gradevole al gusto produce un progresso attuale *in una parte* del nostro organismo; più tardi, quando esso si diffonde nell'organismo, manifesta sfortunatamente proprietà che minacciano la vita; il piacere del gusto non era pertanto una illusione; un termometro non ci indica il grado del caldo che farà fra qualche tempo, ma quello che fa ora [1]). — Parecchie tendenze e parecchie attività di cui ciascuna sarebbe da sola accompagnata da piacere o dolore, possono manifestarsi in noi in una volta; lo stato totale che esse compongono avrà dunque il carattere di un sentimento misto (VI, *B*, 75 *d*) la cui qualità dipenderà dal rapporto degli elementi fra loro: non è il piacere o il dolore del momento, nè una parte isolata della nostra natura col piacere e il dolore che vi sono legati, che formano il criterio della vita, ma sibbene la durata e la vittoria *finale* del piacere; e non si potrebbe in ciò limitarci ai soli individui, perchè vi sono piaceri connessi a ciò che è utile e dolori connessi a ciò che è nocivo per l'intera specie. Questo è soprattutto il caso degli atti istintivi che assicurano la propagazione della specie, la protezione e il nutrimento dei piccoli: questi atti hanno la loro ragione nell'individuo in un bisogno organico che può essere molto più possente di quello che lo spinge a conservare sè stesso. Nondimeno l'accordo tra il bisogno e il piacere dell'individuo da una parte, e le condizioni necessarie alla conservazione della specie dall'altra, non è più perfetto di quello tra il benessere di un momento o di un singolo organo e la conservazione dell'intero individuo: sotto entrambi i rapporti esistono dolori che sono troppo violenti, rispetto al pericolo che minaccia, o superflui perchè questo è impossibile ad evitare; d'altra parte vi sono stati che inducono conseguenze funeste, senza pertanto essere accompagnati da dolori.

Nasce dunque del tutto naturalmente questa domanda: come spiegare questo accordo, nella misura in cui si trova attuato e come spiegare che esso sia imperfetto?

---

1) Cfr. LOTZE, *Medizinische Psychologie*, pag. 237 seg. Già SPINOZA aveva compreso la necessità di queste determinazioni più precise (*Etica*, IV, 43, 44, 60-61; cf. 9 e app. c. 30-31).

L'unica risposta, che spiega tanto la regola che l'eccezione, si trova nell'*ipotesi dell' evoluzione* e nel legame che essa stabilisce tra la natura della vita cosciente e la lotta per l'esistenza.

Finchè lo si separa completamente dalla volontà, il sentimento non si comprende; abbiamo visto ugualmente in quel che precede che è impossibile separarlo dall' istinto e dalla tendenza. Il piacere induce uno sforzo per trattenere e impadronirsi di ciò che l'eccita, e ogni azione involontaria, proporzionata alla forza e al potere dell'individuo, è associata a un piacere: il dispiacere e il dolore ci inducono a sottrarci alle loro cause e a proteggerci contro di esse, ed ogni azione contraria alla natura o inusitata è associata a un disagio, forse anche a un dolore (se è troppo sproporzionata alla nostra forza e al nostro potere). Questa regola si applica tanto all'istinto che alla volontà cosciente; la differenza non riguarda che la natura e la causa del piacere e del dolore. Se dunque un essere fosse organizzato in modo da sentire piacere a proposito di tutto ciò che gli sarebbe nocivo e dolore a proposito di tutto ciò che gli riuscirebbe utile, non potrebbe vivere: è perciò che la selezione naturale induce già da sola una certa armonia dei sentimenti e delle condizioni vitali. Tuttavia si comprende che questa armonia non è perfetta [1]. L'organizzazione non può adattarsi a circostanze affatto straordinarie o rarissime; il piacere occasionato da ciò che è nocivo è dunque il segno di un'evoluzione imperfetta, alla quale è forse possibile rimediare a poco a poco. Le imperfezioni di questo genere si presenteranno per forza di cose in ogni brusca modificazione delle condizioni vitali, e soprattutto quando si passerà a condizioni molto complesse e variate: perciò può dirsi dell'uomo che la sua vita affettiva non è ancora adattata ai doveri e alle esigenze della vita sociale: la civiltà, anche là dove esiste da maggior tempo, non data che da qualche secolo appena, ed è stata forse preceduta da miriadi di anni, durante i quali regnavano tendenze bestiali e barbare. Non è dunque da meravigliarsi ciò posto, che il piacere e il dolore non possano essere considerati da soli come guide sicure, e che si sia anche potuto, in opposizione radicale con la regola fondamentale che abbiamo indicata, pretendere che il piacere è un pericolo o una disgrazia, e il dolore una cosa utile. Ogni singolo individuo fa già spesso l'esperienza del « potere nascosto di formazione » che ha il dolore: nel-

[1]) Esempi di istinti che inducono conseguenze funeste si trovano in ROMANES, *L'évolution mentale chez les animaux*, trad. da Varigny, pag. 282 seg.

l'educazione si considera il dolore come un rimedio, in quanto previene e trattiene a tempo opportuno. Il dolore appare ugualmente come un avvertimento nell'evoluzione della specie, sebbene il solo ascetismo gli attribuisca un valore per se stesso. *Come la lotta per l'esistenza mette il sentimento in una certa armonia con le condizioni vitali, così ci insegna anche a non fidarci dell'emozione del momento, ma a cercare una regola più elevata.* Finchè l'evoluzione non sarà finita (e lo sarà mai?) l'accordo tra il sentimento e le condizioni vitali non potrà mai essere perfetto. Del resto l'ipotesi dell'evoluzione non domanda che un certo grado d'accordo. « La selezione naturale — dice DARWIN [1]) — non agisce in maniera perfetta; ma tende soltanto a collocare ogni specie più favorevolmente che sia possibile nella lotta per la vita ».

La regola generale, secondo la quale il piacere indica un progresso, e il dolore un regresso, si applica tanto ai sentimenti superiori che agli inferiori. Nella simpatia e nel sentimento morale e religioso, l'individuo si sente come parte di un tutto più grande, come membro di un organismo, di cui prova le pulsazioni nel suo interno: l'io ha raggiunto un nuovo grado di vita, e il suo piacere e il suo dolore sono determinati in rapporto alla vita quale essa esiste in quel grado; come padre o madre, l'individuo ha altre condizioni di prima pel suo piacere e pel suo dolore; egli non separa più la sua parte da quella dell'insieme più ampio: ciò che favorisce la vita di questo, favorisce anche quella dell'io [2]). In virtù della connessione che esiste tra la vita cosciente e l'encefalo, bisogna concludere che lo stato interno di quest'ultimo è diventato un altro, quando si constata un nuovo grado nella vita della coscienza.

### E) *Valore della legge di relazione rispetto ai sentimenti.*

SOMMARIO. — 90. La legge di relazione è comune alla conoscenza e al sentimento. — 91. Contrasto e ritmo nella vita affettiva. — 92. Sentimenti di relatività. — 93. Effetto della ripetizione sul sentimento. — 94. Emozione e passione. — 95. Il pessimismo e la legge di relazione. — 96. Nessuno stato neutro. — 97. Il senti-

1) *Life and Letters*, I, pag. 311.

2) Cf. *Die Grundlage der humanen Ethik*, pag. 19 seg. Appartiene alla morale spiegare come va che la sensibilità al dolore cresce con la civiltà, e che lo sviluppo del sentimento estetico, morale ed intellettuale desta dolori sconosciuti dagli esseri nei quali dominano i sentimenti elementari ed egoisti. V. a questo riguardo la mia *Morale*, cap. VII, e il mio articolo, *The principle of welfare* in *The Monist*, luglio 1891, pag. 533 seg.

mento del sublime. – 98. Il sentimento del ridicolo: *a*) Riso senza ridicolo: *b*) Riso, espressione di un sentimento di potenza e di libertà; *c*) Riso simpatico (humour); *d*) Il ridicolo si basa su un effetto di contrasto; *e*) Il sublime ed il ridicolo.

**90.** *La legge di relazione è comune al sentimento e alla conoscenza.* — Mentre la legge di associazione non ha alcun valore diretto rispetto al sentimento, la legge di relazione si applica nel dominio dei sentimenti, come a quello delle sensazioni e delle rappresentazioni (cf. V, A, 40; D, 69).

L'osservazione ha rivelato di buon ora che il piacere o il dolore non corrispondono alla grandezza assoluta del bene o del male esterno al quale l'individuo partecipa, ma il punto decisivo è nella relazione del bene o del male esterno con lo stato precedente dell'individuo. Quando lo stato precedente era già favorevole o felice, un maggior progresso non sarà sentito come una fortuna così grande quanto se lo stesso progresso fosse stato ottenuto dopo uno stato di dolore o di disgrazia. Dopo che parecchi filosofi (fra i moderni CARDAN e SPINOZA) ebbero dimostrato la relatività del piacere o del dolore e la loro dipendenza rispetto allo stato precedente dell'individuo, alcuni matematici (BERNOUILLI, LAPLACE) furono anche indotti, in occasione della teoria del calcolo di probabilità, ad occuparsi di questa questione; essi distinsero il vantaggio assoluto, il bene puramente esterno (fortuna fisica) e il vantaggio relativo, il bene interno, realmente sentito (fortuna morale). Ogni uomo, secondo essi, possiede anticipatamente un certo bene (non fosse altro l'esistenza) e il piacere che gli fa provare un guadagno si fonderebbe sul rapporto tra il bene acquisito e quello già posseduto: è la regola stessa che FECHNER ha stabilito pel rapporto della sensazione coll'eccitamento (V, A, 38). Quando gli uomini rischiano qualche cosa (sia al giuoco, sia nella realtà) questa regola si verifica rispetto al sentimento: la grandezza del rischio dipende non solo dalla probabilità assoluta di una felice soluzione, ma anche dal rapporto tra il guadagno possibile e l'attuale possesso [1]).

**91.** *Contrasto e ritmo nella vita affettiva.* — Il piacere e il dolore ci appaiono come forme fisse, benchè siano quello che sono soltanto per la loro reciproca opposizione. Ogni individuo possiede, nella *disposizione affettiva fondamentale* che domina la sua vita, una

1) LAPLACE, *Essai philosophique sur les probabilités*, 6.ª ediz., pag. 27; FECHNER, *Elemente der Psychophysik*, I, p. 236, seg.

*misura pratica*, un livello che i suoi sentimenti sorpassano solo momentaneamente e al disotto del quale non scendono che per eccezione. Questa disposizione affettiva fondamentale, in cui abbiamo precedentemente trovato la base dell'unità reale della coscienza (V, B, 47) è dovuta insieme a disposizioni innate (temperamenti, cf. *infra*, VII, C, 114), alle esperienze e alle prove della vita. Non è necessario che essa resti immutabile durante tutta la vita; notevoli trasformazioni vi sono possibili; ma se la continuità non è mantenuta, se il passaggio da una a un'altra disposizione fondamentale si effettua bruscamente e senza motivo, l'individuo diventa estraneo a se stesso, perchè avrà perduto la sua misura abituale.

Un sentimento non acquista il carattere che gli è proprio se non è in completa opposizione con un altro sentimento; se non sempre rileviamo la parte che il contrasto prende nei nostri sentimenti — parte ben più considerevole che nelle sensazioni e nelle rappresentazioni, la vita affettiva essendo caratterizzata in tutto dalla grande opposizione del piacere e del dolore; — ciò si spiega sicuramente col fatto che applichiamo generalmente tutta la nostra attenzione al nuovo sentimento, la cui forza deriva dalla sua opposizione con quello che gli cede il posto; il vincitore fa dimenticare il vinto. Il dolore precedente viene così facilmente dimenticato appunto perchè dà maggior vita alla gioia [1]; la stessa cosa avviene anche quando non è un dolore propriamente detto, ma un minor grado di contento che forma lo sfondo della nuova emozione.

Come i colori, che contrastano tra loro, non solo si fanno valere reciprocamente, ma si trasformano anche facilmente gli uni negli altri, *così un sentimento prepara spesso la via al sentimento opposto.* Il passaggio da un sentimento forte a un sentimento contrario avviene più facilmente di quello dall'indifferenza a un forte sentimento: nel primo caso la sorgente è per così dire presente, si tratta soltanto di dirigerla in un altro senso; nel secondo bisogna incominciare col produrre la forza viva. — Le opposizioni, anche le più grandi (piacere-dolore; amore-odio; speranza-timore; rispetto-disprezzo) si preparano reciprocamente la via: la sazietà di uno dei termini dell'opposizione genera il bisogno di provare l'altro, sopratutto nei gradi dell'evoluzione, in cui l'uomo segue immediatamente le suggestioni del momento, o in uno stato di

[1] Cf. Ev. Joh., XVI, 21: « Mulier cum parit, tristitiam habet, quia venit hora ejus; cum autem pepererit puerum, jam non meminit pressurae propter gaudium quia natus est homo in mundum ».

violenta esaltazione nervosa (cf. il celebre passo di GOETHE: « Himmelhoch jauchzend, Zum Tode betrübt ») [1]. Negl'isterici si osserva spesso una tendenza ad esprimere uno stato affatto opposto a quello che notano negli altri, o a fare il contrario di quello che pensavano un istante prima [2]. È così che, nel corso di una malattia mentale, giunge spesso un momento in cui sentimenti estremi di sventura, di sconforto e di ingratitudine si trasformano improvvisamente in una gioia eccessiva provocata dal delirio di grandezza [3]. La condizione necessaria perciò è naturalmente che ogni energia non sia esaurita in modo che ne consegua uno stato generale di debolezza e di disgregazione. In nessun altro caso si vede come « gli estremi si toccano » meglio che nella vita affettiva, in cui le opposizioni più spiccate e più considerevoli sono comuni. Vi sono nature che restano inquiete finchè la loro passione non è soddisfatta; parecchi non odono la voce della coscienza se non quando essa contrasta con una sovreccitazione violenta di appetiti selvaggi: occorre adunque allora, per quanto paradossale possa apparire, che la sensazione sia molto forte per poter essere vinta. Sovente la coscienza non si desta che quando il delitto è compiuto e spinge allora il delinquente ad andar subito a denunciarsi [4]).

Il *substrato fisiologico di questa particolarità dei sentimenti* dev'essere cercato nelle condizioni vitali del sistema nervoso. L'energia degli organi nervosi è limitata; se viene esaurita da un'azione durevole in una direzione, gli organi richiedono riposo od un' eccitazione diversa: perciò i dolori sono intermittenti; quand'anche la causa continui ad agire, vi è un punto in cui la capacità di soffrire è momentaneamente abolita, e trascorre allora un periodo di riposo, durante il quale si accumulano forze per nuove sofferenze [5]. Anche le sofferenze e le gioie morali si manifestano con questo ritmo; le esplosioni violente sono seguite da stati più calmi che, a loro volta, possono cedere il posto ad emozioni di un istante. Ciò concorda con l'osservazione di HERBERT SPENCER che le ma-

---

1) EGMONT, a. III, sc. II

2) PIERRE JANET, *L'automatisme psychologique*, pag. 212, seg.

3) Si troveranno degli esempi in IDELER, *Biographien Geisteskranker*, Berlino, 1841.

4) BISCHOFF, *Merkwürdige Kriminalfälle*, 2.° vol., Hannover, 1835, p. 43, seg.

5) CH. RICHET, *Recherches expérimentales et cliniques sur la sensibilité*, Parigi, 1877, pag. 303-307; GOLDSCHEIDER, *Ueber den Schmerz*, pag. 41-45. — Come nota SULLY (*Outlines of psychology*, 2.ª ed., pag. 468) può esservi spesso un'apparente eccezione a questa regola, perchè l'eccitazione, causa del dolore, produce turbamenti sempre crescenti nell'organismo. Nel tempo stesso il ricordo del dolore già sentito può unirsi al dolore presente e fare che non se ne noti la diminuzione.

nifestazioni delle emozioni per mezzo della danza, della poesia e della musica hanno un carattere ritmico [1]). Tuttavia il piacere si trasforma in dolore più presto che il dolore in piacere.

I più vivi sentimenti di piacere e di dolore sono connessi colle funzioni organiche intermittenti: i sentimenti che si connettono colla conservazione dell'individuo e della specie possono raggiungere il più alto grado di vivacità, perchè le condizioni profonde della vita organica, sulle quali riposano, sono sottoposte a un ritmo naturale; le funzioni speciali dei sensi (principalmente della vista e dell'udito) e l'attività rappresentativa procedono in un modo più continuo, e non sono per conseguenza sottoposte a così grandi opposizioni. Del resto bisogna rammentare che un sentimento può essere fortissimo senza essere violento (IV, 35 *a*).

92. *Sentimenti di relatività.* — In alcuni sentimenti il rapporto più o meno forte di contrasto, condizione generale della produzione di ogni sentimento, ha una speciale importanza perchè costituisce tutto l'oggetto e tutto il contenuto dell'emozione. Possiamo chiamare questi sentimenti (con BAIN) *emozioni di relatività:* si sono anche chiamati emozioni formali. Sono tali la *meraviglia* e la *sorpresa*, il cui carattere essenziale è di essere determinati dal contrasto del nuovo con l'abituale, o, se intervengono rappresentazioni, dall'opposizione di ciò che accade e di quello che si aspettava. La meraviglia e la sorpresa fanno parte dei primissimi sentimenti del neonato, giacchè si manifestano fin dalle sue prime sensazioni gustative [2]). In ogni stato affettivo intenso, si troverà un elemento di meraviglia; e inversamente, la meraviglia può servire a introdurre i più diversi sentimenti (paura, delusione e disprezzo, o gioia amore e rispetto); perciò gli antichi psicologi (DESCARTES, MALEBRANCHE) nella loro esposizione dei sentimenti aprivano la serie con l'ammirazione. Ai sentimenti di relatività appartengono ancora quelli della novità, della salute (principalmente della convalescenza), della potenza, del sublime e del ridicolo. Tuttavia la maggioranza di questi sentimenti implicano ancora altri elementi, e non si è esaurita la loro essenza con lo averli considerati come emozioni di relatività (sul sentimento del sublime e su quello del ridicolo, v. *infra*, 97-98, su quello della potenza, v. *supra* C, 78).

---

[1]) *Primiers principes*, trad. Cazelles, parte II, cap. X. *Le rythme du mouvement*, § 68, pag. 238 seg.

[2]) PREYER, *Die Seele des Kindes*, 3.ª ed., pag. 92, seg.

**93.** *Effetto della ripetizione sul sentimento.* — È conseguenza necessaria della legge di relazione che la *ripetizione* frequente indebolisca la forza del sentimento: lo sfondo, su cui si distaccava in origine, diventa necessariamente sempre più indistinto; la luce e l'ombra si distribuiscono in modo che il contrasto a poco a poco sparisce. Questo processo non è che una forma dell'universale *adattamento* che è proprio ad ogni vita; in ogni momento, l'essere vivente si sforza di mettersi in equilibrio col suo ambiente: ne risulta pel sentimento che la freschezza e l'entusiasmo cedono il posto all'indifferenza o all'apatia, e finiscono per non essere altro che un ricordo inesplicabile. L'adattamento ci illanguidisce facendoci compiere le nostre funzioni con minor consumo di energia; ciò che, se costituisce un risparmio e quindi un guadagno sotto il punto di vista dell'orientazione nel mondo esterno e della vita attiva (cfr. II, 15 *d*) [1]), costituisce una perdita quando si tratta del sentimento. L'elemento di meraviglia, sempre presente in ogni emozione viva, sembra perdersi in conseguenza della ripetizione. La necessità della ripetizione viene dal fatto che le esperienze di un essere finito sono sempre limitate: le modificazioni debbono necessariamente formare un cerchio.

S. KIERKEGAARD ha fondato su questa legge psicologica il limite che separa la vita estetica dalla vita morale. Secondo lui, in ogni sovraeccitazione e in ogni entusiasmo, saremmo gaudenti, una volta presi dall'intensità dell'azione esercitata su di noi: l'io si lascerebbe trasportare dalle ondate dell'emozione, che sorgono senza che esso l'abbia voluto. Ma il lavoro quotidiano, la ripetizione con la sua influenza snervante e deprimente, dovranno facilmente far vedere se il sentimento possiede altra forza, oltre a questo bel fuoco di un momento. Ogni relazione fissa e durevole con gli altri uomini, ogni lavoro avente per fine l'attuazione progressiva di un'idea, avrebbero anche, come condizione, la ripetizione, e sembrerebbero necessariamente esclusi dall'abbandono immediato di sè all'emozione, così facile a destarsi quando la relazione si stabilisce o l'idea è concepita per la prima volta. Ciò che caratterizza la « concezione estetica della vita » secondo KIERKEGAARD, è che essa considera tutte le relazioni vitali come semplici oggetti di godimento; si provano, per avere un'impressione nuova, ma se ne fugge la ripetizione (in un lavoro di gran tempo, o in una coabitazione

---

1) Cfr. *Ueber Viedererkennen*, *Vierteljahrsschr. für wiss. Philos.*, XIV, pag. 48.

continua) perchè non ha nulla che stimoli, e conduce invece alla stanchezza: la « concezione morale della vita » sceglie la ripetizione, sia adottando una carriera che richiede un lavoro costante, sia contraendo un'unione per tutta la vita. Il problema per KIERKEGAARD era sapere come è possibile passare da uno all' altro di questi stadî, « volere la ripetizione » [1]: secondo lui, volere la ripetizione significa non temerla (come gli « esteti ») e non lasciarsi sfinire da essa (come i « filistei ») [2].

Se è vero che KIERKEGAARD considera il problema in modo che rivela la sua grande abilità di osservazione psicologica, è sorprendente nondimeno vedere con qual fretta volge le spalle alla psicologia: egli ritiene che il problema non potrebbe essere da questa risoluto. Vivere in un perpetuo ricominciare, senza che l'emozione ne sia affievolita, non è possibile, secondo lui, che per un atto inspiegabile, soprannaturale, della volontà. Egli non ha visto che vi è una legge naturale e psicologica sulla quale possono fondarsi le esigenze della morale, perchè bisogna, in conclusione, che la morale, se non vuol vagolare nel vuoto o far appello continuamente al soprannaturale, costruisca su ciò che è psicologicamente possibile: ogni atto di volontà deve trovarsi in questa condizione.

Nel dominio della vita affettiva bisogna distinguere due specie d'intensità: una di forza, l' altra di profondità (cfr. IV, 35 *a*). La ripetizione indebolisce soltanto la prima; al contrario, essa può produrre direttamente la seconda. La forza deriva dal fatto che l'energia accumulata trova bruscamente un'uscita; in ciò l'effetto di contrasto ha una grandissima importanza: sorpresa, meraviglia, sentimento della novità, formano gli elementi essenziali dello stato. Ma l'energia può anche svolgersi successivamente, distribuendosi in una più lunga durata e su parecchi punti differenti. Ciò può avvenire quando l'oggetto di un sentimento ha un contenuto multiplo che si svela a poco a poco, e che non si scopre, forse, se non dopo

[1] « Colui che vuole solamente sperare è un pigro, colui che vuole solamente ricordarsi è un voluttuoso; ma colui che vuole la ripetizione è un uomo.... Quando si sarà doppiato il capo dell'esistenza, si mostrerà se si ha il coraggio di comprendere che la vita è una ripetizione, e se si ha inclinazione a rallegrarsene ». *Gjentagelsen. Et Forsög i den experimenterende Psykologi* (La ripetizione, Saggio di psicologia sperimentale), di Costantino Constantius, Copenhagen, 1843, pag. 5. Per maggiori particolari sull'importanza della ripetizione nel pensiero di KIERKEGAARD, v. il mio libro *Sören Kierkegaard als Philosoph* (trad. ted.), pag. 100-104.

[2] Termine dispregiativo usato dagli studenti tedeschi per indicare coloro che non appartengono alle professioni liberali (borghesi), ed applicato per estensione alla gente di mente ristretta, o reputata tale.

un certo adattamento e una certa abitudine, come non si scoprono i deboli raggi di luce in uno spazio oscuro se non dopo avervi dimorato alquanto (V, A, 38 *e*). L'occupazione continua o la coabitazione ininterrotta producono un nuovo livello, un nuovo io reale, in rapporto al quale sono possibili oscillazioni affettive che non si sarebbero altrimenti prodotte. Questo è un punto capitale nella *psicologia della fedeltà*.

Quando stabiliamo una relazione nuova fra noi e un'altra persona, o riceviamo una nuova idea, il sentimento è sopratutto determinato dall'opposizione tra lo stato attuale e l'anteriore, e l'elemento di meraviglia è quello che predomina. Ma, una volta sparito il contrasto insieme alla novità, l'attenzione può trovare il tempo di applicarsi a ciascuno degli aspetti particolari dell'oggetto: si produce, per così dire, un'analisi, in virtù della quale il sentimento può essere ormai determinato dagli aspetti e dalle qualità particolari dell'oggetto, e non più soltanto dall'impressione d'insieme; la ricchezza interna (quando ce n'è) supplisce allo splendore esterno. Mentre noi ci adattiamo, l'oggetto del sentimento scopre la sua essenza e si mette sotto luci diverse, e d'altra parte, i diversi elementi che compongono la natura dell'individuo scambiano con l'oggetto azioni e reazioni. Il rapporto fondamentale può così contenere tutta una moltitudine di rapporti variabili: per ciò stesso il sentimento si allarga, si estende a un campo sempre più vasto della vita, e può essere alimentato da sorgenti assai più numerose che all'inizio. Questo è il caso, per es., del rapporto che ci unisce ad una persona colla quale viviamo. L'aumento, che si verifica nell'intimo del sentimento primitivo, non appare spesso con nettezza se il legame non è sottoposto ad una prova: può allora nuovamente prodursi un passaggio dalla forma diffusa a quella concentrata, ciò che ben dimostra come il capitale impiegato ha prodotto dei frutti [1]).

Qui tutto dipende dalla *ricchezza e dall' estensione del contenuto* del sentimento: quanto più il nostro io, cioè tutto ciò a cui il nostro interesse si attacca, è ristretto, tanto più saranno presto esaurite le probabilità di rinnovare e dar nuova freschezza al sentimento. I sentimenti simpatici mostrano in ciò la loro superiorità sui sentimenti egoisti: una simpatia larga, un interesse che si lega ad oggetti elevati e considerevoli, conservano la freschezza dell'emo-

1) Abbiamo trascurato qui l'influenza delle rappresentazioni (VI, B), che può esercitarsi nello stesso senso — come la sostituzione dei motivi (VI, C, 78-79) che può intervenire ugualmente, e l'influenza della volontà (VII, B, 110).

zione o rendono possibile una freschezza nuova, malgrado l'influenza deprimente della ripetizione. Un sentimento di questo genere è una rinascita dell'esuberanza inconsiderata del principio (V, B, 46), che comincia con attribuire un valore e una realtà a ogni rappresentazione che sorge, ma che sotto l'influenza sia delle ripetizioni, sia delle delusioni, si trasforma facilmente in apatia, o in scoraggiamento.

Per chiarire l'influenza della ripetizione sul sentimento, toglieremo un bell'esempio dalle « Lettere dalla Svizzera » di GOETHE. — Si tratta delle sublimi impressioni provate durante un viaggio nelle montagne svizzere. — « Un giovane, che abbiamo preso con noi da Basilea, ci dice che da lungo tempo questo spettacolo non gli appariva più come la prima volta, e ne dava il merito alla novità. Ma io direi volentieri: quando vediamo per la prima volta un tale spettacolo, la nostra anima, che non vi è punto preparata, comincia ad allargarsi e ciò ci procura un doloroso piacere, una pienezza che commuove l'anima e ci strappa lagrime voluttuose. Con questo fatto l'anima guadagna, senza saperlo, in grandezza assoluta, e non è più capace, in seguito, di questa prima sensazione. L'uomo crede di aver perduto, ma in realtà ha guadagnato: *ciò che perde in voluttà, lo guadagna in accrescimento interno* ».

Vi sono dunque inevitabilmente molte perdite che non si ricupereranno mai. Avviene dell'emozione nascente come della prima inspirazione del neonato, con la quale il polmone si allarga immediatamente in modo che non si vuoterà poi mai più completamente: nessuna inspirazione successiva potrebbe dunque riprodurre esattamente la prima. La ripetizione, in questo senso, è impossibile. Ma il pessimismo ha torto di considerare questo come una semplice perdita: vista da un altro lato, è un considerevole guadagno; ora il lato, sotto il quale si preferisce di guardare la cosa, dipende dalla concezione generale che si ha della vita.

94. *Emozione e passione.* — Questa opposizione tra l'influenza della ripetizione e quella dell'adattamento sul lato attivo e sul passivo della nostra natura, ci invita a mettere in rilievo quella stabilita dai vecchi psicologi (soprattutto dopo l'eccellente esposizione di KANT nella sua *Anthropologie,* § 71) tra l'emozione e la passione. Per *emozione*, intenderemo dunque un subitaneo ribollire del sentimento, che domina alcun tempo la mente e arresta la libera e naturale associazione degli elementi intellettuali; la *passione,* invece, è il movimento affettivo radicato per abitudine e

diventato una seconda natura. La passione è nella profondità dell'animo, ciò che l'emozione è con violenza ed espansione in un momento particolare: una specie di riserva di forza pronta a svolgersi. Anche la passione non esclude la riflessione calma: al contrario, essa si manifesta con un'idea che domina tutto il campo delle nostre rappresentazioni. « L'emozione — dice KANT — agisce come l'acqua che rompe una diga; la passione come un torrente che si approfonda sempre più nel suo letto.... L'emozione deve essere considerata come un'ebbrezza che si dilegua; la passione come un delirio che nasconde un'idea, la quale vi si fissa sempre più profondamente ».

Il sentimento nasce spesso allo stato di emozione, e — quando trova incessantemente alimenti — si trasforma in passione. La collera ed il dolore sono emozioni, il desiderio di vendetta e la malinconia sono passioni. La più profonda e centrale corrente nell'essere umano è costituita dalla sua passione dominante, che è disposta e preparata dalla sua natura innata, e che è alimentata poi, sviluppata e rischiarata da tutte le sue emozioni e tutte le sue esperienze ulteriori. — La ripetizione ha sulla emozione e sulla passione un'azione differente: indebolisce la prima, e alimenta la seconda.

Come l'emozione può aprire la strada alla passione, così questa può manifestarsi sotto forma d'emozione, benchè possa anche soddisfarsi in modo calmo e ben riflesso. — Pel modo onde si soddisfa, la passione può suscitare emozioni di specie diversa dalla propria: p. es. quando l'amore di patria eccita, nel momento del pericolo, il coraggio guerresco e il desiderio di combattere, o quando si esegue un assassinio freddamente premeditato, si destano tendenze selvagge che portano l'uccisore a maltrattare la vittima in maniera inutile al suo scopo [1]).

Come termine medio fra l'emozione, che è come una effervescenza momentanea, e la passione, che dipende da una disposizione affettiva radicata e fissata con la ripetizione, vi è l'*umore*, arresto

---

[1]) Cf. ANSELMO VON FEUERBACH, *Aktenmässige Darstellung merkwürdiger Verbrechen*, Giessen, 1828, 1, pag. 93: « Non bisogna dunque considerare come una finzione bugiarda e una meschina scusa ciò che alcuni assassini raccontano nella loro confessione, circa una specie di rabbia o di frenesia che si sarebbe impossessata di loro nel momento dell'esecuzione, togliendo loro ogni riflessione e spingendoli con forza irresistibile, in modo che essi non sapevano ciò che volevano, e ignorano dopo quello che hanno fatto... Tutto ciò che avviene nell'esecuzione del delitto non si potrebbe spiegare col movente principale ».

provvisorio della coscienza su una specie di sentimento [1]): esso indica uno stato più duraturo dell'emozione, ma non è come la passione, fortemente accresciuto dalla ripetizione; non induce immediatamente un'azione esterna, o esplosioni improvvise come l'emozione, nè un lavoro costante, come la passione. — Uno stesso umore può a sua volta presentare *variazioni*, p. es. a proposito dei suoni successivi di un pezzo di musica, il cui effetto generale è pur lo stesso, o dei diversi elementi di una serie di ricordi, che alimentano tuttavia tutti lo stesso umore. Le variazioni sono sentimenti di relatività di un grado più elevato degli umori, come le emozioni lo sono a un grado più alto della passione.

95. *Il pessimismo e la legge di relazione.* — SCHOPENHAUER ha costruito la sua filosofia pessimista su una falsa interpetrazione della legge di relazione. Secondo la sua teoria, ogni coscienza ha per fondo una cieca ma incoercibile volontà, o impulso, che emana dalla vita e spinge gli esseri coscienti a conservare e propagare la loro esistenza. Tutto ciò che vive e sente vuole anzitutto vivere. Questa « volontà di vivere » non sarebbe motivata dal fatto che la vita sia un bene e che essa ci procuri piacere e gioia; il rapporto sarebbe inverso, e noi imagineremmo che la vita conduce la felicità, perchè siamo costantemente spinti da una oscura forza ad aggrapparci ad essa. Ciò che si chiama piacere proverrebbe dalla soddisfazione di un bisogno; il bisogno, unito al dolore, sarebbe la cosa veramente positiva: il piacere, al contrario, sarebbe qualche cosa di negativo, non farebbe che indicare la cessazione del bisogno, e non apparirebbe come positivo che in conseguenza del suo contrasto col bisogno penoso. I maggiori beni della vita, la salute, la gioventù e la libertà, non sono beni secondo lui se non perchè si oppongono alla malattia, alla decrepitezza, alla schiavitù.

La teoria di SCHOPENHAUER è in radicale contradizione con la importanza biologica del sentimento. Se un ardore così inestinguibile, che si placherebbe solo per istanti, riprendendo dopo più fortemente, esistesse veramente, non tarderebbe a consumare sè stesso. Il dolore apparisce sempre e dovunque legato a ciò che nuoce alla vita o minaccia l'esistenza: perciò il dolore e la sofferenza non potrebbero essere l'elemento fondamentale e positivo, la cui azione

[1]) La teoria precitata (VI, D, 87) di JAMES-LANGE va più per l'emozione che per la passione e l'umore. Cf. DAVID IRONS, *The nature of emotion*, *Philos. Review*, VI, pag. 486-488.

sarebbe impedita e interrotta dalle esperienze fatte nel corso della lotta per la vita. Se si vuole chiamare volontà la tendenza al movimento che preesiste già al destarsi della coscienza, questa tendenza non potrebbe *per sè stessa* condurre pena o dolore: questi non possono nascere che quando la tendenza incontra un ostacolo troppo forte per essa. Non è affatto necessario che una forte tendenza sia accompagnata da pena; invece, in quanto è nascente esplicazione dell'attività, sarà ordinariamente accompagnata da piacere (cf. VI, B, 75 *e*). L'esercizio normale delle funzioni organiche è legato a uno stato fondamentale di felicità, a un sentimento di agevolezza e di libertà, al quale facciamo raramente attenzione, e che di regola notiamo soltanto quando sostituisce o viene sostituito da uno stato di disagio. La salute, la gioventù e la libertà sono appunto beni perchè rendono possibile lo sviluppo e l'uso completo delle nostre forze. Uno stato vitale morboso non tarda a paralizzare tutte le nostre forze; le malattie mentali esordiscono in genere con turbamenti e cambiamenti morbosi del sentimento vitale. L'importanza e il valore positivo del sentimento vitale non derivano dal fatto che esso si spinge innanzi, ma dalle conseguenze che reca e di cui è condizione.

Schopenhauer nega assolutamente il processo psicologico, per cui l'evoluzione della conoscenza giova anche al sentimento: egli spinge, è vero, l'inconseguenza fino ad ammettere sentimenti disinteressati (le gioie dell'arte e della scienza, la simpatia, e principalmente la pietà); ma è impotente a spiegare in che cosa differiscono dai puri sentimenti elementari. Secondo lui, l'uomo, malgrado i suoi pensieri e le sue idee, è brutale quanto la bestia; persegue gli stessi fini: soltanto l'animale giunge al suo scopo con molto maggiore facilità e con molto minori tormenti e dolori [1]. Da questo punto di vista, Schopenhauer è un avversario deciso dell'ipotesi dell'evoluzione, e non del tutto senza ragione, di fronte alle esagerazioni di un ottimismo in estasi « dinanzi ai magnifici risultati ai quali siamo pervenuti ». Che gl'istinti brutali della conservazione personale dominano ancora in gran parte nella vita, non è contestabile; ma l'ipotesi dell'evoluzione può anche benis-

[1]) « *In fin dei conti e in realtà* si tratta delle *stesse cose* che l'animale ottiene anch' esso, e certo con un consumo incomparabilmente minore di emozioni e di tormenti » (*Parerga und Paralipomena*, Berlino, 1851, II, pag. 260). — « L'animale ha tutte le emozioni dell'uomo... la grande differenza tra l'uomo e l'animale proviene unicamente dal grado di perfezione dell'intelligenza » (*Ueber den Willen in der Natur*, 2.ª ed., pag. 28).

simo concederlo, senza abbandonare la sua teoria fondamentale. Altro è l'esistenza reale di una evoluzione, altro i risultati già ottenuti nel grado in cui ci troviamo attualmente. Sarebbe inconcepibile che l'evoluzione delle rappresentazioni e dei pensieri, ammessa da tutte le parti, non abbia avuto assolutamente alcuna influenza sulla vita affettiva; in ogni caso, è un notevole progresso che le tendenze di cui si parla siano ormai obbligate a giustificarsi, connettendosi a fini più o meno ideali e universali (della famiglia, dello Stato ecc.). — Da parte di SCHOPENHAUER è una inconseguenza ammettere che il « voler vivere », che si agita e regna in ciascuno ed in tutti, sia suscettibile di essere soppresso, come avviene nella compassione, nella contemplazione artistica, nel pensiero scientifico, nell'ascetismo religioso. Se il voler vivere domina solo, da dove verrebbe dunque la forza capace di arrestarlo o di sopprimerlo affatto? [1]).

Credere che il piacere debba avere sempre come sfondo il dolore è mal comprendere la legge di relazione: il piacere ci colpisce maggiormente quando succede al dolore; ma può anche benissimo avere come sfondo un piacere minore, e ciò è specialmente vero tutte le volte che l'istinto di conservazione non agisce immediatamente. La lotta per una esistenza umana più alta e più nobile, mira per conseguenza a respingere l'istinto immediato di conservazione, e ad aprire un accesso largo quanto è possibile a beni che sono più di una soddisfazione del semplice bisogno di vivere.

Chiamare negativo un piacere o un dolore è un modo di parlare in se stesso privo di senso: ogni sentimento è, come tale, uno stato reale, e quindi positivo; *anche una gioia « illusoria » o « imaginaria » è una gioia reale.* Il sentimento determinato principalmente dal suo contrasto con un altro non è perciò meno reale, e meno positivo; le allucinazioni di dolore sono dolori reali, effettivi; l'ipocondriaco prova un malessere reale e non ammette d'esserne dissuaso. Queste espressioni, positivo e negativo, vero e falso, non possono avere in questo caso altro senso che relativamente alla realtà o alla non realtà dell'*oggetto* del sentimento: ogni critica dei sentimenti non può essere altro che una critica delle loro cause e dei loro oggetti.

96. *Nessuno stato neutro.* — Come si è parlato di piaceri positivi

[1]) Su SCHOPENHAUER e la sua filosofia, consultare la mia *Storia della filosofia moderna*, II.

e negativi, si è anche pensato che vi fosse uno zero, cioè un punto d'indifferenza, in cui non si sentirebbe nè piacere nè dolore. È una *grossa questione* sapere *se vi sono realmente stati neutri* di questa specie: considerazioni puramente teoriche potrebbero senza dubbio indurre ad ammettere, nella linea che va dal maggior piacere al maggior dolore, un punto centrale situato ad egual distanza dai due estremi. Ma questo punto puramente teorico non potrebbe essere l'espressione di uno stato reale della coscienza: se vi giungiamo partendo dal dolore, esso ci sembrerà un piacere; se partiamo invece dal piacere, ci sembrerà un dolore — l'uno e l'altro, finchè non è avvenuto alcun adattamento. Ciò non è che un semplice corollario della legge di relazione.

Se l'esperienza immediata è qui difficile ad essere chiarita, deriva precisamente dacchè la legge di relazione ci fa considerare certi stati come indifferenti, quando li rivediamo in un momento di grande eccitazione. Perciò la verosimiglianza sembra stare dalla parte degli psicologi che sostengono come un'osservazione sottile e minuziosa scoprirà sempre, negli stati apparentemente neutri, leggere oscillazioni di piacere o di dolore: gli stessi pensieri più astratti sono sempre associati a deboli sensazioni di benessere o di disagio. Come esempio di stati o di eccitamenti neutri (*neutral excitements*) del sentimento, Bain cita la meraviglia; nondimeno, in causa dell'eccitazione e della messa in moto delle forze mentali, essa deve certamente considersi un piacere, come del resto ogni attività giovane e libera; invece, se la meraviglia precede il timore, la tristezza, il disprezzo o la collera, sarà un sentimento sgradevole. La meraviglia non sempre appartiene ai sentimenti violenti di cui l'oggetto resta affatto in ombra al paragone dell'emozione stessa; ma nondimeno non è neutra per questo.

Noi possiamo benissimo concepire una serie ininterrotta di stati d'intermediari tra il piacere e il dolore, senza che sia necessario introdurvi punti neutri. Si trova con l'esperienza, p. es. mettendo la mano su un corpo la cui temperatura si eleva, che a un certo punto nascono deboli sentimenti sgradevoli accanto alla sensazione gradevole di calore; questi sentimenti si accrescono gradualmente e finiscono per scacciare completamente il sentimento piacevole [1]).

Lo sfondo della nostra vita affettiva attuale, il sentimento generale della vita ha, nelle condizioni normali, un carattere piacevole,

---

[1]) Horwicz, *Psychologische Analysen*, II, 2, Magdeburgo, 1878, p. 26.

benchè in genere noi non ne abbiamo piena coscienza, finchè, come abbiamo testè notato, profittiamo della nostra salute, della nostra libertà e della nostra gioventù per consacrarci ad atti che suscitano sentimenti più forti e più netti: solamente nel periodo della convalescenza, o quando la nostra attenzione è rivolta per una ragione qualsiasi alla nostra maniera di essere, il sentimento di piacere connesso alla salute giunge veramente fino alla nostra coscienza.

La supposizione di stati neutri deriva non soltanto dal fatto che si trascurano i gradi più deboli del piacere o del dolore, ma anche perchè si fa confusione tra lo stato generale dello spirito e l'effetto prodotto da alcune rappresentazioni éd esperienze particolari. Molte impressioni e rappresentazioni vanno e vengono senza suscitare sentimenti apprezzabili, o senza avere influenza ben netta sul nostro stato affettivo generale: questo è pertanto determinato ugualmente in ogni istante dalla predominanza del piacere o del dolore.

97. *Il sentimento del sublime.* — Come esempi di sentimenti in cui il carattere è determinato dalla legge di relazione, insisteremo qui un poco sui sentimenti del sublime e del ridicolo. Lo studio di questi sentimenti potrà nel tempo stesso servire per mostrare come un sentimento si sviluppa in forme più elevate pel passaggio dal dolore al piacere, dall'egoismo alla simpatia, e quale importanza ha per questo sentimento l'evoluzione della conoscenza.

Il *sentimento del sublime*, nelle sue forme più semplici, è imparentato insieme colla meraviglia e col timore. Il sublime è ciò che ci apparisce producendo una tale sovrabbondanza di impressioni, che le proporzioni ordinarie della nostra intuizione sono molto sorpassate, senza che pertanto l'oggetto cessi di agire su noi con tutta la sua forza; noi tentiamo di abbracciarlo con uno sguardo, senza riuscirvi in alcun modo, o per lo meno non pervenendovi che con grande difficoltà: tale è l'effetto che producono le montagne elevate e dirupate, il deserto, la superficie del mare, il cielo stellato. Anche l'idea del tempo infinito produce su noi l'impressione del sublime, come allorchè ci si dice p. es. che supposto che un uccello venga soltanto ogni cento anni ad aguzzarsi il becco contro una montagna immensa, e che la montagna finisca per esserne consumata, ciò non sarebbe che un secondo nell'eternità. Ma più ancora che l'*immensità del tempo o dello spazio* produce questa impressione la *forza sconfinata.* Il sentimento del sublime è certamente a tutta prima la conseguenza dell'idea di una forza umana straordinaria e supe-

riore; il selvaggio lo prova di fronte a un potente guerriero al paragone della cui forza ed abilità nel combattere le proprie non esistono più ai suoi occhi, come noi sentiamo la nullità della nostra esistenza a confronto dell'infinità dello spazio e del tempo. Il sublime dell'immensità nel tempo e nello spazio (chiamato da KANT il sublime matematico) non agisce senza dubbio unicamente su noi provocando nella nostra facoltà d'intuizione un' attività più intensa che d'ordinario, ma ancora e sopratutto, dandoci l'impressione di una forza immensa che agisce nella massa formidabile degli spazi e dei tempi parziali. Come abbiamo avuto occasione di notare a proposito di altro (C, 86), il nostro interesse è eccitato da ciò che è umano prima dell'apparizione del sentimento della natura. Il sentimento del sublime, in quanto è sentimento di una forza superiore, nasce nel mondo umano [1]) e si estende da questo alla natura, perchè le forze naturali sono concepite più o meno distintamente come analoghe alle forze umane: ciò che si rivela nel muggito della tempesta e del mare, nella corsa smarrita delle nuvole e nell'imponente ammucchiamento delle montagne, sono le anime dei morti e gli dei della razza.

Il sentimento prodotto da una forza superiore non sarà sempre una meraviglia o un' ammirazione disinteressate: la potenza dei fenomeni naturali comincia dapprima ad ispirare timore. Durante la lotta di tutti contro tutti, il guerriero potente può dirigere le sue armi tanto contro quelli della sua razza che contro i nemici; senza dubbio egli protegge i suoi compatrioti, ma esige in cambio la loro sommessione. Nei gradi più bassi, i rapporti dell'uomo con la divinità sono dello stesso genere: il sentimento che si prova rispetto alla divinità ha, specialmente nei gradi infimi, il carattere del timore; soltanto quando la divinità appare come una potenza essenzialmente tutelare e clemente, il timore si trasforma in rispetto (v. C, 85, *b*). La sublimità si trova non soltanto nel Jehovah dell'antico Testamento, che con una sola parola crea un mondo, e che dà le sue leggi al suo popolo dal culmine del Sinai, fra i lampi e i tuoni, ma anche nella dottrina del buddismo e del cristianesimo sull'infinità della misericordia e dell'amore divini, di fronte ai quali le colpe e le sofferenze dell'umanità svaniscono come nuvole al sole.

La pena associata alle prime forme del sentimento del sublime, sparisce nella sua evoluzione più alta, tanto perchè gli elementi

[1]) Cfr. GRANT ALLEN, *The origin of the sublime* (*Mind*, 1878, ottobre).

intellettuali vi divengono più ricchi e più nobili, quanto perchè l'oggetto del sentimento è circondato di simpatia. Nel rispetto, come abbiamo già fatto notare, vi è un elemento di simpatia che lo differenzia dal timore. Così non è giusto dire, con alcuni psicologi, che il sentimento del sublime implica necessariamente un elemento penoso, sia che si ammetta, con EDMONDO BURKE [1]) che di fronte al sublime si manifesta sempre più o meno timore o spavento, o che, in modo più idealista, si trovi con KANT [2]) un fattore penoso nell'oppressione della nostra natura inferiore e sensitiva, grazie al quale la nostra essenza suprasensibile giunge a manifestarsi con maggiore chiarezza. L'elemento penoso sparisce quando il sentimento del sublime prende forme più pure e più elevate; nel tempo stesso svanisce anche l'elemento egoista implicato nel timore.

Il contrasto, condizione necessaria per l'insorgere del sentimento del sublime, non ha dunque affatto bisogno d'avere un carattere penoso: possiamo riconoscere con gioia la nostra miseria, se nel tempo stesso la nostra anima è allargata e come satura dalla grandezza. Noi sacrifichiamo la vita per trovarla migliore.

In questo, come in tanti altri punti della vita cosciente (cf. V, A, 40; B, 50 *d*; C, 61-62; VI, B, 75 *e*) la successione precede la simultaneità. Il sentimento della nostra miseria e quello della grandezza e dell'elevazione dell'oggetto si succederanno spesso per qualche tempo in una specie di ritmo, fino a che finiscono per produrre, fondendosi, il sentimento del sublime propriamente detto. È principalmente in questo momento molto agitato dell'evoluzione del sentimento che potrà esservi un elemento penoso: il sentimento doloroso di una forza che opprime è proprio di questo grado.

**98.** *Il sentimento del ridicolo.* — Mentre il sentimento del sublime suppone un certo sviluppo della mente, quello del ridicolo è possibile nei gradi inferiori dell'evoluzione della coscienza, appena possono apparire rappresentazioni precise; anche prima che un tale progresso sia raggiunto incontreremo già l'espressione fisiologica di questo sentimento: il riso appare prima ancora che si possa avere coscienza di alcun oggetto ridicolo.

*a*) *Riso senza ridicolo.* — Il riso può nascere da cause *puramente fisiche*; non è allora in alcun modo espresssione di una

[1]) *Philosophical Inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful*, par. II, sez. 1-2.

[2]) *Critique du jugement*, § 27.

emozione: un freddo vivo può eccitare non solo il brivido, ma anche il riso; gli antichi ci parlano di un riso convulsivo provocato dall'ingestione di un'erba che cresceva in Sardegna (da cui l'espressione di « riso sardonico »); il riso è spesso connesso agli attacchi convulsivi isterici [1]. I gladialori feriti al diaframma morivano ridendo. LUIGI VIVES (*De Anima*, l. III) racconta che la prima volta che egli mangiava dopo un lungo digiuno, non poteva esimersi dal ridere. Conviene ricordare ancora il riso provocato dal solletico: un bambino di otto settimane ride già quando lo si solletica alla pianta dei piedi.

Questi fenomeni debbono a tutta prima essere annoverati tra i riflessi; solo per l'ultimo citato vi può essere dubbio perchè, secondo PREYER, il bambino non ride se non è di *buon umore:* ora questa disposizione basta da sola ad eccitare il riso o il sorriso. Già nei primi giorni della vita si nota nel bambino sazio dormente un leggero rialzamento degli angoli della bocca (per opposizione al loro abbassamento, che esprime il dispiacere e che è spesso il precursore delle lagrime). Il vero sorriso però non apparisce che alla quarta settimana; esso è associato a occhi lucidi e a una espressione di benessere generale impossibile a descrivere; nel tempo stesso il bambino emette dei suoni gutturali ripetuti ad accessi, e che esprimono con uguale chiarezza un sentimento di contento. Il riso non è che un rinforzamento del sorriso e di queste grida, e com'essi non è in origine che *l'espressione di un sentimento immediato di benessere, che ha la sua ragione nella cenestesi* [2]. Come il bambino, anche l'idiota che, secondo la frase di ESCHRICHT è un bambino piccolo nel corpo di un bambino più grande o di un adulto, esprime il suo stato di benessere col sorriso e col riso. Molti idioti hanno un perpetuo sorriso e ridono spesso a scrosci, sopratutto quando si dà loro da mangiare, quando vengono accarezzati, e quando sentono della musica: nella maggior parte di essi

---

1) LAYCOK (*On the reflex functions of the brain*, in *British and Foreign Medical Review*, 1845, vol. 19, pag. 306) ricorda un caso di riso riflesso indotto da una epilessia dovuta a un tumore dell'encefalo. Una donna messa in istato ipnotico era presa da un accesso di riso folle, anche mentre cantava canti solenni, allorchè le si premeva leggermente l'osso nasale: quando la pressione cessava, si arrestava il riso e il volto riprendeva la sua fisonomia inespressiva di prima. PREYER, *Die Entdeckung des Hypnotismus*, pag. 33: V. anche C. GANGE, *Les Emotions* (trad. Dumas), pag. 103 seg.

2) DARWIN, *L'expression des émotions* (trad. franc. di Pozzi e Benoit), pag. 214 e seg., PREYER, *Die Seele des Kindes*, 2.ª ed., pag. 232 seg. Più tardi il sorriso può essere un avanzo o un sostituto del riso.

questo riso non può essere prodotto da rappresentazioni determinate [1]).

Nel riso causato dal solletico può già intervenire un'influenza centrale: ordinariamente, quando si è preparati al solletico, non si ride, ed è anche perciò che non possiamo solleticarci da noi stessi. Bisogna dunque che vi sia qualche cosa d'improvviso e d'inaspettato nell'eccitamento e che dopo il primo contatto si desti una vaga certezza della sua durata (con la stessa intensità), certezza che si trova delusa, poichè il contatto cessa al momento seguente per riprendere subito dopo. Vedremo che esiste, sotto questo riguardo, un' analogia tra il riso eccitato dal solletico e quello che proviene dalla rappresentazione di qualche cosa di ridicolo.

*b) Riso, espessione d'un sentimento di potenza e di libertà.* — Il sentimento di piacere, che è la più semplice causa psichica del riso, è per forza di cose assai spesso — e tanto più quanto più la vita è letteralmente una lotta per l'esistenza — prodotto da *impressioni che soddisfano l'istinto di conservazione e interessano l'amore di sè.*

Un sentimento di sè, forte e improvvisamente destato, si esprime facilmente col riso. Negli idioti di un grado un po' più elevato di quello menzionato poc'anzi, la causa più frequente del riso è la contentezza di sè. Dunque due circostanze concorrono in questo caso: l'improvviso, l'inaspettato e il forte sentimento del proprio io. Troveremo questo riso sotto una forma caratteristica principalmente là dove ha avuto luogo una lotta dura ed incerta, ma che è d' un tratto finita con una vittoria, in modo che ciò che minacciava precedentemente la nostra vita, giaccia ora senza forza e possibilità di nuocere. Da ciò le *grida di allegrezza* lanciate dagli eroi di Omero sul cadavere del nemico vinto: qui ciò che erompe non è soltanto il sentimento della salvezza e della liberazione: l'imagine dell'avversario in tutta la sua forza e la sua potenza pericolosa è sostituita d'un tratto da quella di questo stesso avversario schiacciato e arrestato ne' suoi bei disegni. *Il bisogno di aggravare l'annientamento e l'impotenza del nemico vinto,* contrastante col suo stato anteriore, s'esprimeva spesso con insulti barbari rivolti ai prigionieri o ai cadaveri. Questa specie di riso trova sempre modo di esprimersi, sotto forme più o meno brutali, finchè la vita resta, anche per la specie umana, una lotta per l'esistenza. Anche TOMMASO HOBBES

[1]) Cf. ESCHRICHT, *One Muligheden af at helbrede Idioter* (sulla possibilità di guarire gl'idioti), Copenhagen, 1854, pag. 76.

ha scôrto bene uno dei punti essenziali, quando spiegava il riso con un moto improvviso di vanità (*sudden glory. Elements of Law*, I, 9, 13). HOBBES, in virtù della sua teoria sullo stato naturale concepito come una lotta di tutto contro tutto, doveva essere naturalmente indotto ad attribuire l'importanza capitale *al sentimento dell'io e della propria potenza.* Ma ciò che vi è d'incompleto nella sua concezione è che egli non ha ricercato se il sentimento di potenza che esplode nel riso subisca mutamenti essenziali e prenda un carattere differente secondo la natura degli oggetti che lo cagionano. Dovunque c'è lotta, a pro di qualunque causa, si potrà trovare nei combattenti un elemento d'ironia nel modo in cui considerano i disegni e gli sforzi dell'avversario: questa forma del sentimento del ridicolo si trova anche nella poesia e nella polemica religiosa; ecco un passo del Salmo II (v. 2-4): « I re della terra sono sorti e i principi si sono radunati contro il Signore e il suo Cristo. — Spezziamo i loro ceppi e gettiamo il loro giogo lontano da noi. — (Ma) colui che abita nei cieli si riderà di essi e il Signore se ne farà beffe ». E quando PASCAL si difende contro il rimprovero, mossogli dai Gesuiti, di essersi servito del riso come di un'arma nelle sue « *Provinciales* » risponde loro che come « vi sono due cose nella verità della nostra religione, una bellezza divina (che le rende amabili) e una santa maestà... vi sono anche due cose negli errori: l'empietà che li rende orribili e l'impertinenza che li rende ridicoli. Perciò... i santi hanno per l'errore questi due sentimenti di odio e di disprezzo, e il loro zelo si spiega ugualmente nel respingere con forza la malizia degli empii e a confondere con risate il loro traviamento e la loro follia... » nel che seguono l'esempio di Dio stesso (*Lettres écrites à un provincial*, XI).

Il fatto stesso che possa il riso adoperarsi come arma ben dimostra già che esso suppone la potenza: non si può ridere di un altro se non quando è più debole. Evidentemente, non è sempre una superiorità reale che si esprime in tal modo: la *confusione* e l'*imbarazzo* possono appunto esprimersi col sorriso e con un riso forzato; inoltre il sentimento di una completa impotenza, quando pertanto non si può inchinarsi, si manifesta in questa maniera. Nella « *Caduta di Lucifero* » del poeta danese PALUDAN-MÜLLER, Lucifero ride per la prima volta, quando « con un tremito senza pari e non pertanto con un'inflessibile *arroganza* » prende possesso del suo regno.

La teoria di HOBBES spiega molto naturalmente il fatto che nessuno ami di essere oggetto di beffa: poca gente è capace di

prendere le cose tanto allegramente quanto Socrate, che si alzò, durante la rappresentazione delle « Nuvole » perchè si fosse potuto paragonare meglio la caricatura all'originale. Il solo fatto che una cosa abbia un lato che possa prestarsi al riso, basta a dimostrare che essa non rappresenta la potenza assoluta: è perciò appunto che, d'altra parte, ci è tanto gradito trovare qualche punto di ridicolo ogni volta che una autorità ci s'impone ed esige una completa sottomissione. Tutto quanto è sublime, ogni considerazione e ogni dignità, hanno un pericoloso nemico nel riso. Il riso non è tanto espressione di superiorità quanto di liberazione: anche cose che, in circostanze ordinarie non ci parrebbero affatto ridicole, lo divengono quando risaltano su una situazione di serietà forzata; i ragazzi possono, quando stanno in classe, trovar ridicole le cose più insignificanti. Il solo fatto che qualche cosa possa avvenire senza il permesso dell'autorità dominante basta già a svegliare la *coscienza di una certa libertà.* Quando le autorità sono vicine a perdere il potere, diventano naturalmente oggetto del sentimento del ridicolo: così l'apparizione della poesia comica (ARISTOFANE, MOLIÈRE, HOLBERG) indica sempre un cambiamento della storia, un punto in cui fa esplosione il sentimento della libertà.

*c) Riso simpatico (humour).* — Tuttavia la beffa non è per nulla un elemento necessario del *sentimento del ridicolo; ve ne è anche una specie che ha come base la simpatia.* Quando un intimo legame unisce colui che ride con l'oggetto del riso, nasce un sentimento nuovo ed originale; tale è il caso quando ridiamo di ciò che abbiamo detto o fatto un momento prima; noi ci abbandoniamo al riso, pur avendo necessariamente della nostra azione irragionevole una interpretazione diversa da quella di chi la considera soltanto da indifferente o da avversario. Burlarsi di alcuno perchè si sente simpatia, è lo stesso che burlarsi di sè stesso. Vi è qui come un sentimento doppio: si vede il valore dell'oggetto attraverso al suo lato minore; in uno stesso momento, si applicano due criteri diversi: così avviene quando p. es. si ride della goffaggine, della paura irragionevole, o della ingenuità di un bambino. Vi è in questi casi una specie di legame occulto tra chi ride e l'oggetto del riso; il riso è privo della sua spina. Il sentimento del ridicolo avente per base la simpatia si chiama *humour* [1]). Questo può essere ben altro che una disposizione tran-

[1]) Cfr. lo sviluppo che quest'idea ha assunto nell'estetica tedesca, principalmente con SOLGER (LOTZE: *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, p. 375-377).

sitoria: può svilupparsi in modo da diventare una disposizione fondamentale, un modo di comprendere la vita, che ha senza dubbio sott'occhio quello che il mondo presenta di limitato, di doloroso, d'insignificante e di discordante, e mette tutto ciò in un vivo contrasto con quanto vi si offre grande e considerevole, ma che ha nondimeno dominato ogni amarezza con la sua profonda simpatia per tutto ciò che vive, e con la sua ferma confidenza nelle potenze che regnano nella natura e nella storia. La concezione umoristica della vita si è accomodata all'esperienza, che c'insegna come il grande e il sublime abbiano i loro limiti, i loro lati finiti; e se ride di ciò che vi è di piccolo e limitato, non dimentica che anche quello è la forma di un contenuto che ha il suo valore; essa si è accomodata ai limiti della grandezza come all'imperfezione della felicità, e sa per esperienza che sotto aspetti piccoli e meschini può nascondersi un gran tesoro.

La poesia comica non si fonda soltanto su un sentimento di libertà, ma anche su una concezione più o meno umoristica della vita: solo per questo si distingue dall'epigramma e dalla satira, in cui domina l'elemento egoista o per lo meno antipatico, e in cui si prende di mira una persona o una cosa speciale e determinata. Soltanto con l'*humour* per base, l'arte diventa libera realmente. La potenza alla quale si appoggiano l'umorista e il poeta comico non è più il proprio io in opposizione a quello degli altri, ma mettendo a nudo ciò che è basso e insignificante, difende la ragione e la verità. Il sentimento della potenza non è dunque egoista qui; ciò di cui si scorge la nullità è soltanto quello che, nell'oggetto del riso, contradice il vero ed il bene: così molto spesso, dopo di essersi burlato di qualcuno, si sente il bisogno di aggiungere che è nondimeno, a dir vero, un buon figliuolo [1]).

*d) Il ridicolo si basa su un effetto di contrasto.* — Abbia come base la simpatia o l'antipatia, ogni ridicolo ha di speciale che una cosa impotente ci appare *subitamente* nella sua nullità, in conseguenza della sua *opposizione* con una potenza superiore. Il ridicolo suppone che noi ci siamo lasciati gabbare, illudere, ingannare da un'illusione, cullare da un sentimento di sicurezza o allettare da un'*attesa*, e che tutto ciò *è ridotto d'un tratto a nulla*, o cambiato

---

[1]) ROUSSEAU (nella *Lettre à d'Alembert*) rimprovera a MOLIÈRE di aver dipinto nel *Misantropo* un onest'uomo con tratti ridicoli. LASSING fa notare a questo proposito la differenza che c'è tra il riso e la derisione (*Dramaturgie de Hambourge*, n. 28-29). Già ARISTOTELE distingueva la satira dalla comedia (*Poet.*, c. IV).

nel suo contrario [1]). L'elemento psichico del solletico, è come abbiamo notato, l'attesa che esso suscita e che è subito delusa. Il bambino ride di ogni movimento improvviso, specie quando è ripetuto a scatti, come p. es. abbassandosi rapidamente dinanzi a lui, per rialzarsi dopo, e ripetendo questi due movimenti alternativi. Un'improvvisa liberazione da situazioni penose e pericolose ha lo stesso effetto. Ogni giuoco spiritoso poggia sull'attenzione che si desta tendendo un tranello o annunciando la soluzione di un enigma — tranello ed enigma di cui appare subito dopo la nullità. *Ogni effetto comico è una specie di effetto di contrasto.* — In un'operetta data anni or sono ai « Bouffes Parisiens », si rappresentava un personaggio che, dal principio dell'opera, restava tranquillamente seduto in un angolo del proscenio, senza sembrare che l'azione lo riguardasse. Ciascuno si domandava incuriosito perchè stesse lì; finalmente uno gli rivolse la parola, ma un altro interrompè subito: « Non gli parlate: è sordo! ». Così si spiegava la sua parte passiva; ma nello stesso momento il personaggio aggiungeva, con una espressione affatto melanconica: « e muto! », ciò che provocò un riso folle in tutt'i presenti [2]).

*L'effetto di contrasto* sul quale poggia il ridicolo, nasce dal fatto che due idee o due impressioni, che suscitano ciascuna dal canto proprio un sentimento, e di cui l'ultima distrugge ciò che la prima edifica, cozzano tutto ad un tratto. È impossibile dare una ragione logica più profonda di ciò che si produce allora, come non è possibile assegnarne una al fatto che due colori complementari risaltano vicendevolmente. La spiegazione che si è spesso data del ridicolo (specialmente da noi, S. KIERKEGAARD, in *Uvidenskabelig Efterskrift* [Opera postuma extra-scientifica], pag. 384 seg.) facendolo poggiare su una contradizione, è insieme troppo astratta e troppo ristretta. Anche se è vero che si può spesso formulare il cozzo da cui nasce il sentimento del ridicolo, come una contradizione logica (p. es. essere sordo-muto e nondimeno rispondere da se stesso di esserlo) non si raggiunge anche l'elemento veramente specifico che consiste essenzialmente in un contrasto affettivo. Non

---

[1]) È ciò che hanno fatto risaltare sopratutto KANT (*Critica del giudizio*, § 53 rem.); ZEISING (*Aesthetische Forschungen*, Francoforte, 1855, pag. 282-290) e SPENCER (*Physiology of Laughter* [*Essays*, vol. I]).

[2]) Per quanto me ne ricordo, l'opera era una parodia del congresso diplomatico riunito per decidere gli affari greci, e la Grecia era ammessa a questo congresso, senza avere il diritto di partecipare ai negoziati.

bisogna confondere la *contraddizione* logica di due idee che sono rispetto ad una tesi come sì e no, con l'*opposizione* reale di due sentimenti di cui l'uno reprime l'altro con la sua intensità. Evidentemente un certo sviluppo intellettuale è necessario per percepire il ridicolo, come è condizione, per l'effetto di contrasto dei colori, che l'occhio possa percepire ogni singolo colore a parte. Sotto questo rapporto, il sentimento del ridicolo è della stessa famiglia della sorpresa e della meraviglia, che si fondano egualmente sull'opposizione e sul contrasto (cf. 101). Che l'elemento affettivo sia essenziale in questi fenomeni, si può vedere dal fatto che essi non tollerano la ripetizione e l'abitudine. Mentre la conoscenza (p. es. il discernimento delle contraddizioni logiche) è facilitata e rinforzata dalla ripetizione, questa ottunde la sensibilità. Il ridicolo non resiste a una ripetizione molto frequente.

Anche quando ridiamo di una cosa logicamente contraddittoria, il sentimento (antipatico o simpatico) della potenza ha sempre una parte: la nostra ragione, infatti, ci serve di punto d'appoggio per portare il nostro giudizio, e ne prendiamo più o meno chiaramente coscienza, quando ridiamo di ciò che non ha senso. Se ridendo non celebriamo il nostro trionfo, celebriamo per lo meno quello della ragione.

*e*) *Il sublime ed il ridicolo.* — Il *sentimento del ridicolo*, come quello del *sublime*, riposa dunque su un contrasto; ma inoltre, questi due sentimenti formano ancora *un contrasto fra loro.* Tutt'e due poggiano sullo stesso rapporto fondamentale, quello della grandezza e della piccolezza, ma visto sotto differenti aspetti: dall'alto e dal basso; così formano tutt'e due con la loro unione il sentimento che prova l'uomo istruito e sperimentato di fronte all'esistenza. Un tal uomo è ben poca cosa di fronte alle forze cosmiche, ma nel contempo è in se stesso una forza capace di vincere una resistenza; per conseguenza egli ha sorpassato tanto l'ebbrezza che la paura; ciò che forma la sua disposizione fondamentale è un sentimento del sublime, misto d'*humour*. Il sentimento misto che ne risulta è una specie di sentimento della vita cosmica (C, 85, *b*). — Nell'arte ci si avvicina a questo sentimento, mescolando il tragico al comico. Già Socrate sosteneva (nel « Banchetto » di Platone) che spetta a uno stesso uomo comporre commedie e tragedie: questa opinione è già confermata dagli antichi tragici greci, che accanto alle tragedie scrivevano anche opere satiriche; ma è soltanto col grande esempio di SHAKESPEARE che ce ne appare tutta la verità.

## F) *Influenza del sentimento sulla conoscenza.*

SOMMARIO. — 99. Il sentimento, come potere d'arresto, di conservazione e di scelta. — 100. Impulso affettivo e associazione delle idee. — 101. La teleologia del sentimento e il meccanismo della conoscenza. — 102. L'espansione del sentimento: *a)* Effetto di anticipazione e di effettuazione; *b)* Effetto d'idealizzazione; *c)* Influenza stimolante ed eccitante.

Si è mostrato nelle precedenti sezioni (B e C) come la concatenazione delle rappresentazioni è utile ai sentimenti e ne rende possibile lo sviluppo; *ma ancora più profonda di questa influenza della vita intellettuale sul sentimento è l'influenza di questo su quella.* Il legame originario dell'elemento affettivo coll'elemento intellettuale forma sempre il principio dell'evoluzione psicologica superiore nel suo insieme; tuttavia, durante questa evoluzione — cioè durante il progresso psicologico descritto nelle sezioni B e C — l'elemento affettivo non compie un ufficio puramente passivo.

99. *Il sentimento come potere di arresto, di conservazione e di scelta.* — Studiando lo sviluppo del sentimento per mezzo della conoscenza, abbiamo supposto che nulla veniva ad opporsi alla associazione delle rappresentazioni; ma lo stesso sentimento può agire come *ostacolo.* Se il sentimento $\alpha$ si è intimamente mescolato alla rappresentazione $a$, potrà impedire la connessione, naturale per sè stessa, di $a$ con $a_2$, $a_3$.... o di $a$ con $b$. In altri termini: noi potremo non proseguire il cammino logico dei nostri pensieri, se il sentimento inclina a limitarsi al suo primitivo oggetto. L'effetto prodotto è dovuto qui alla torpidità del sentimento, che diviene così una fonte feconda d'inconseguenze, sia nella storia che nella vita di ogni giorno. Se i Greci non potevano estendere ai barbari il loro amore per l'umanità, ciò dipendeva non da una ristrettezza intellettuale (benchè l'insufficienza della loro esperienza storica vi abbia anche contribuito), ma dal sentimento nazionale che impediva loro di mettere le loro idee morali in perfetto accordo con quelle dei barbari. Il cristianesimo rovesciò queste barriere, non per superiorità intellettuale, ma per i sentimenti profondi che destò; di poi, nel cristianesimo, l'intolleranza ha elevato nuove barriere e impedito il naturale sviluppo della religione dell'amore. Anche un risultato, al quale il pensiero logico sembra poter condurre in *un* momento, esige, nella storia, degli anni per prodursi; ogni rivolu-

zione della vita affettiva è il risultato delle esperienze di un lungo periodo di tempo.

Ma una volta superato il passo, il sentimento diventa il *custode* fedele di ciò che si è acquistato; la sua torpidità viene dunque qui in aiuto alla conoscenza: per il fatto stesso che *b* si confonde con *α*, con l'intermediario di *a*, *b* prende radici nelle profondità dell'anima. La conoscenza guadagna in solidità e sicurezza, e soltanto quando si radica così nel sentimento, nello stato immediato dell'individuo, essa è veramente la proprietà della persona.

Il solo fatto che una certa rappresentazione o un certo insieme di rappresentazioni ha per substrato un vivo interesse o una violenta passione, modifica il loro rapporto con le altre rappresentazioni: esse formano allora un *centro di associazione* più forte di quello che non avrebbero fatto senza di ciò (cf. V, B, 50 *c*, 53). In tutte le esperienze, non si bada più se non a ciò che, in un modo qualsiasi, si rannoda alla rappresentazione sostenuta e rinforzata dall'interesse; tutti gli altri elementi dell'universo non esistono più per la coscienza. Il sentimento produce in questo caso una *selezione qualitativa*: tutte le rappresentazioni che non armonizzano col sentimento dominante sono respinte, come periscono gli esseri viventi che non sono capaci di adattarsi alle condizioni ambienti [1]).

**100.** *Impulso affettivo e associazione delle idee.* — Alcuni psicologi hanno attribuito alle rappresentazioni isolate una tendenza a conservarsi, che le spingerebbe a manifestarsi nella coscienza con una certa forza e a scacciarsi reciprocamente. Ma la forza di

---

[1]) Ciò che io chiamo centro d'associazione, è chiamato da Störring (*Zur Lehre vom Einfluss der Gefühle auf die Vorstellungen, Wundt's Studien*, XII, a. 485) « centro d'addizione » (*Summationscentrum*) perchè parecchi sentimenti si legano alla rappresentazione particolare e determinano la sua forza. Ciò che io ho invece in mente, quando adopero la mia espressione, è l'effetto che produce la rappresentazione con l'aiuto dei sentimenti che vi si uniscono. In una serie di ricerche sull'associazione delle idee, Scripture (*Vorstellung und Gefühl, Wundt's Studien*, VI, pag. 539) su 21 casi, ne ha trovati 2 in cui il sentimento destato da una sensazione evocava una rappresentazione. Le rappresentazioni evocate lo erano per lo più direttamente dalle sensazioni; ma bisognava aspettarselo, perchè l'influenza dei sentimenti sulle rappresentazioni suppone che la coscienza possa agire *senza il concorso della volontà* e abbandonata a sè: ora ciò non è facile nelle condizioni più o meno artificiali che suppone sempre una esperienza psicologica (cf. I, 8, *d*; V, B, 50 *c*). Ciò che avviene raramente nell'esperimento è certamente molto frequente nella semplice osservazione e non vi è alcuna ragione per concludere (con Störring) dalle ricerche di Scripture che sono le sensazioni vitali associate al sentimento, e non il sentimento stesso, quelle che producono le rappresentazioni.

ogni rappresentazione (cioè la sua attitudine a conservarsi nella coscienza) non dipende dalla sola rappresentazione (cf. V, B, 48): *la forza di ogni rappresentazione dipende* in primo luogo *dal suo rapporto con le altre rappresentazioni della coscienza;* la rappresentazione che potrà appoggiarsi sul maggior numero di esperienze e di ricordi è quella che avrà maggiori probabilità di diventare dominante. In secondo luogo, la forza della rappresentazione dipende dal *suo rapporto col sentimento.* Può anche avvenire, quando la mente è fortemente tesa o l'interesse eccitato in modo profondo e durevole, che rappresentazioni associate a esperienze molto estese e spesso ripetute, siano assolutamente messe da parte. Il feticista attacca maggior importanza al piccolo numero di casi nei quali può credere di essere stato soccorso dal suo talismano, che al gran numero di quelli in cui una tale credenza è impossibile: colui che ama profondamente qualcuno, non ne scorge la bruttezza. L'amore rende ciechi — ma soltanto perchè, sotto un determinato punto, dà una straordinaria chiaroveggenza.

Nelle biografie dei delinquenti, si trovano esempi innumerevoli della accecante potenza del sentimento e della passione: il desiderio violento di un oggetto soggioga la mente, o meglio concentra tutt'i pensieri sull'oggetto e sui mezzi per ottenerlo. SHAKESPEARE ha mostrato con mano maestra, nel *Macbeth*, come la imagine del delitto può impadronirsi della mente a tal punto da apparirle l'unica realtà: « Il mio pensiero, in cui questa uccisione non è ancora che un fantasma, scuote a tal punto la mia debole umanità, che le mie facoltà sono soffocate dalle mie congetture, e *non c'è altro che ciò che non è* (*Macbeth*, atto I, sc. 3.ª).

A questa particolarità bisogna attribuire il modo incredibilmente dissennato onde i delitti vengono spesso commessi. « Nella maggioranza dei delitti — dice il celebre giurista ANSELMO VON FEUERBACH [1]) — si può.... molto chiaramente scoprire come l'intelligenza del delinquente è stata accecata, turbata dalla potenza magica degli impulsi divenuti in lui onnipotenti, come essa è stata imprigionata dal desiderio, compressa nell'uso libero della sua attività, e come queste barriere sono appunto divenute una delle cause principali che hanno concorso all'esecuzione del suo atto ».

---

[1]) *Actenmässige Darstellung merkwürdiger Verbrechen*, II, pag. 342. Su questo problema psicologico è stato costruito il romanzo di DOSTOJEWSKI: *Raskolnikow*, tradotto col titolo: « Delitto e castigo ».

Il compimento di tali delitti è possibile soltanto perchè si soffoca non solo la voce della propria coscienza, ma anche quella del buon senso.

È impossibile sapere anticipatamente se, in un caso particolare, *sarà l'impulso del sentimento o la concatenazione della rappresentazione quello che prevarrà;* la sola esperienza può decidere. — Ma altre circostanze possono ancora complicare le cose. Un impulso affettivo che ci solleciti fortissimamente, può produrre, per un effetto di contrasto, una viva rappresentazione della legge morale e dell'interesse che noi eravamo sul punto di colpire: alcune delle più efficaci manifestazioni della coscienza morale sono dovute a tali effetti di contrasto. In altri casi può avvenire ancora che il legame abituale delle idee evochi imagini capaci di arrestare il corso dell'emozione dominante. Nel momento di alzare la mano sul vecchio re *Duncano*, lady *Macbeth* è trattenuta dalla rassomiglianza di quello con suo padre (« Se egli non avesse rassomigliato a mio padre dormente, io avrei fatto tutto », atto II, sc. 2.ª). Un po' di passione di più, e la legge di rassomiglianza sarebbe stata impotente!

Noi raggiungiamo qui il limite che separa il sentimento dalla volontà; perchè l'accecamento e la dominazione assoluta della passione nascono raramente dal giuoco puramente spontaneo dei sentimenti e delle rappresentazioni: l'uomo, per quanto ciò possa sembrare paradossale, può *voler* ingannarsi da sè, e in causa stessa della sua passione, reprimere la riflessione ragionevole. Quando egli ha il presentimento che, guardandovi più da vicino, ciò che gli appariva nel momento come il maggior bene perderebbe il suo splendore di fronte a ciò che egli considera come un bene minore o forse anche come un male, può trattenere deliberatamente una riflessione che cambierebbe completamente le sue disposizioni rispetto all'oggetto. Se la soddisfazione della passione incontra un ostacolo nella sua coscienza, l'uomo potrà anche eccitare la sua intelligenza e la sua imaginazione a trovare argomenti per soffocare la voce interna; la contraddizione intima gli è insopportabile e bisogna ad ogni costo allontanarla: perciò egli fa di fronte a sè medesimo la parte di un avvocato sofista. In ogni passione si possono scoprire sofismi così nascosti: la stessa cosa appare sotto una forma più tenue, nella compiacenza con la quale conserviamo, abbelliamo e perseguiamo i nostri pensieri favoriti, molto spesso con pessime ragioni.

**101.** *La teleologia del sentimento e il meccanismo della conoscenza.* — L'influenza del sentimento sul corso delle rappresentazioni si di-

mostra anche con l'importanza che ha la rappresentazione dei fini nella nostra conoscenza.

L'idea di un fine nasce (VI, B, 75 *c*) dal fatto che ci rappresentiamo una cosa come causa della produzione di un piacere o della soppressione di un dolore: questa cosa ci sembra abbia un valore e si accresce in noi il desiderio di averla. Ma il fine reclama dei mezzi; ora il trovare questi ultimi incombe alla conoscenza, e si stabilisce allora un problema (V, B, 53). L'impossibilità di raggiungere il proprio fine, senza adottare certi mezzi determinati, è la prima forma sotto la quale l'idea di una concatenazione necessaria, di un nesso causale, diventa veramente chiara per l'uomo. L'istinto della conservazione individuale spinge a cercare le cause (V. D, 68). Ora il rapporto di mezzo a fine è evidentemente un caso singolo del rapporto di causa ad effetto, poichè il mezzo diventa la causa dell'effettuazione del fine.

Anche quando l'uomo scopre o crede scoprire un nesso causale più vasto del cerchio dei mezzi richiesti dal suo istinto di conservazione, sarà naturalmente indotto a considerare le cause come mezzi. Egli si fabbricherà una spiegazione *teleologica* (da *telos-fine*) della natura, cioè si spiegherà i fenomeni naturali dal fine determinato al quale servono (cf. I, 5; V, D, 68). Questa tendenza si potrà conservare anche dopo che la nozione scientifica di causa — che spiega ogni fenomeno dato nell'esperienza con un altro fenomeno dato empiricamente (*vera causa*), — avrà cominciato a regnare; anche tutte le leggi causali appariscono in fin dei conti come mezzi per attuare un bene, un valore supremo, un fine molto vasto. Semprecchè si è tentato di stabilire e di proseguire logicamente una concezione teleologica della natura, è il sentimento che in ultima analisi ha prevalso, perchè per il sentimento solo (sia esso etico-religioso o puramente egoista) possono esistere valori e beni.

Ora qui può sorgere un'opposizione, nonchè un conflitto acuto tra il sentimento e la conoscenza. La nozione scientifica della causa esige che si faccia vedere la causa che ha realmente indotto la produzione di un certo fenomeno; la sua applicazione rigorosa conduce a concepire la natura come un sistema di serie causali, come un vasto meccanismo, in cui ogni termine poggia su altri e ne sostiene altri a sua volta; il bisogno di conoscere, di comprendere, sarà soddisfatto quando si sarà mostrato una concatenazione causale continua. Questa *spiegazione meccanistica della natura* può entrare in conflitto con la concezione teleologica, se questa ritiene di aver sufficientemente spiegato un fenomeno naturale considerandolo come

mezzo per attuare un fine, per es. ammettendo che il sole esista per rischiarare e scaldare la terra. Ne risulterà infatti che si trascurerà di cercare con l'aiuto dell'esperienza le cause che hanno a loro volta indotto questo fenomeno naturale: ci si limita all'ammirazione della finalità, e l'interesse per la scoperta della connessione causale nel suo insieme si estinguerà, se pure non se ne consideri come un'empietà tentarne la ricerca.

In un solo caso non vi sarà conflitto tra la concezione meccanistica e la teleologica della natura: se è possibile considerare l'intera serie delle cause e degli effetti come una serie graduale di mezzi e di fini. La teleologia non richiede allora alcuna interruzione nella serie causale. Non possiamo lasciarci trascinare qui a discutere se una simile soluzione, tentata con più o meno rigore da LEIBNIZ, KANT e LOTZE [1]), è possibile; ci basti, dal punto di vista puramente psicologico, notare che la concezione teleologica, la si faccia andare d'accordo o cadere in conflitto con quella meccanica, proviene sempre infine da un interesse affettivo.

A dir vero, non sono la conoscenza e il sentimento che si trovano uno di fronte all'altro in questo problema, ma due sentimenti: l'uno intelettuale, l'altro determinato dagl'interessi pratici dell'uomo.

102. *L'espansione del sentimento.* — Come un medesimo paesaggio prende un differente aspetto, secondo la luce che lo rischiara, così *le stesse cose e gli stessi avvenimenti ci appaiono differentissimi secondo i nostri diversi umori;* è il sentimento vitale, con le sue oscillazioni, che esercita in ciò la parte principale. « Io ho molto distintamente notato, dice LICHTENBERG, che mi accade spesso di avere un' opinione stando coricato e un'altra essendo alzato; specie se ho mangiato poco o se sono stanco ». *Il sentimento non cambia subito con le rappresentazioni, ma si estende alle nuove, anche se esse non hanno alcun nesso con quella che ha prodotto il sentimento.* È ciò che rende spesso bizzarro e inintelligibile per noi stessi un sentimento, specie se esso deve la sua origine a stati organici interni; pertanto esso esercita per la maggior parte del tempo la sua influenza sul contenuto delle nuove rappresentazioni senza che noi lo notiamo. Se da una rappresentazione $a$, legata al sentimento $\alpha$, passiamo alla rappresentazione $x$ (sia questa stata evocata per associazione o altrimenti) $\alpha$ potrà estendersi a $x$, con cui non aveva primitivamente nulla da vedere. A questa specie di in-

---

[1]) Consultare *Storia della filosofia moderna*, all'indice, alla parola « teleologia ».

fluenza, dobbiamo molto; grazie ad essa un accrescimento della vita mentale su di *un* punto può favorire parecchie funzioni della mente. Così per es., la musica, il vino, e un movimento rapido del corpo, possono mettere in moto l'attività del pensiero. Un sentimento vitale franco e agile può avere un' azione favorevole su tutti i lati della vita cosciente; un umore malinconico, in qualunque modo destato, è capace di distendersi su tutto il contenuto della coscienza e farci tutto vedere sotto un aspetto cupo.

Questo fenomeno si potrebbe chiamare *l'espansione del sentimento*. Ogni sentimento forte tende a dominare nell'animo esclusivamente e colora con la sua tinta tutte le facoltà dello spirito [1]). Questa espansione differisce dall'estensione del sentimento per mezzo delle associazioni delle idee, che abbiamo precedentemente descritta (VI, B, 76). Con la sua espansione, il sentimento si estende a tutte le rappresentazioni e a tutte le sensazioni, anche che non abbiano assolutamente alcun nesso con quelle che gli erano unite al principio: prima l'influenza veniva dalla rappresentazione, ora proviene dal sentimento stesso. Evidentemente, può avvenire che il sentimento associato alle nuove rappresentazioni opponga resistenza, ed allora può prodursi un sentimento misto.

La stessa legge, in virtù della quale il sentimento si crea una espressione, agisce in questo caso ugualmente; vi è, per così dire, una mimica mentale come c'è una mimica fisica: la prima deriva dall'influenza del sentimento sulle rappresentazioni, la seconda dal suo effetto sui movimenti muscolari. — Descriveremo alcuni casi in cui l'espansione del sentimento e il suo potere di arresto e di selezione agiscono contemporaneamente.

*a*) *Effetto di anticipazione e di realizzazione.* — Quando la mente è fortemente tesa verso una cosa, si è disposti a considerare come date, prima che ci colpiscano realmente, le impressioni che si aspet-

---

[1]) Questa legge è stata scoperta da HUME (*Traité de la nature humaine*, I, 3, 8) ed ha una parte importante nella sua teoria della conoscenza. Più tardi BENEKE l'ha sviluppata in un modo interessante (*Psychologische Skizzen*, I, pag. 362, seg). Cf. anche SPENCER, *Principles of Psychology*, § 260-261. — Se ne trova un bell'esempio nella « Prima epistola » di GOETHE (la questione mi sembrava seria e grave; nonpertanto essa mi trova appunto di buon umore. E per un animo giulivo, il mondo è anche giulivo). M.ME DE STÄEL (*Corinne*, I, 1) fa questo rilievo: « Quando si soffre, ci si persuade agevolmente che si è colpevoli, e i dolori violenti portano il turbamento fino nella coscienza ». Comp. FR. LANGE, *I principali gruppi di malattie mentali* (in danese), pag. 26-27 (arresto del corso delle rappresentazioni quale causa di un umore triste, che a sua volta diviene, estendendosi, causa della malinconia propriamente detta).

tano. Se per es., attendiamo con impazienza una vettura, noi crediamo ogni momento d'intendere un rumore di ruote. — Le esperienze sul tempo fisiologico ne danno buoni esempi. Se per es. si deve segnalare un certo eccitamento, l'attenzione può essere talmente tesa che invece dell'impressione aspettata se ne segnala un'altra, non per confusione, ma perchè, mentre la mente è così tesa, un'eccitazione qualunque provoca l'azione che si era sul punto di eseguire. Ovvero ancora, s'imagina di sentire il segnale prima che esso ci sia pervenuto. Una gran parte dei fenomeni detti spiritici, può spiegarsi con la forza dell'attesa che lo sperimentatore eccita sulle persone con le quali opera [1]). Siccome la differenza tra le imagini del ricordo o dell'imaginazione e le percezioni reali non è mai molto grande (V, B, 46, 49; *a;* D. 65, 66) una forte impressione la cancella facilmente. Con ciò il sentimento realizza le rappresentazioni, cioè dà loro un'impronta di realtà che in se stesse non hanno. — Il sentimento può così avere un effetto di anticipazione anche nel campo del pensiero, decidendo una questione dai suoi postulati; senza seguire il cammino lungo e ragionevole dello sviluppo delle idee. L'esaltazione contemplativa afferma il suo bisogno di trovare nel mondo unità ed armonia, e s'imagina molto spesso di aver conquistato un risultato con questa semplice affermazione. — In tutti questi casi l'espansione del sentimento ha per effetto di *concentrare ed isolare;* una sola rappresentazione (o un sol gruppo di rappresentazioni) può giungere a mettersi in valore, e a causa di questo isolamento, il criterio della realtà (V, D, 66) resta inapplicabile.

*b) Effetto d'idealizzazione.* — Non è nella natura del sentimento cercare differenze, condizioni e limiti: esso ha un carattere assoluto e si esprime con superlativi (sempre, mai, unico, ecc.). Anche qui interviene la *tendenza* del sentimento *a isolare il suo oggetto* dal resto dell'universo; con ciò esso impedisce la determinazione e la limitazione che sorgono nella conoscenza, e non sono possibili se non quando più rappresentazioni diverse possono farsi valere ed entrare in azione reciproca con quella dell'oggetto del sentimento. Il sentimento s'infiltra in qualche modo in questa rappresentazione e l'estende al di là di ogni limite. Il sentimento esercita questa pressione sulla mente *concentrandola in un pensiero unico che per ciò*

[1]) Uno studio particolareggiato sull'influenza dell'« expectant attention » nei fenomeni di questo genere, si trova in CARPENTER, *Mental physiology*, pag. 289, seg.; 618 seg.

*stesso è liberato dai legami che lo connettevano agli altri e dai limiti che essi gl'imponevano.* È principalmente l'interesse pratico e morale che agisce in questo modo. Il sentimento c'induce così a formarci un mondo ideale, dove non esistono nè le imperfezioni nè i mali di quanto ci circonda. Ma la tristezza e la delusione possono, anch'esse (come nel *Timone* di SHAKESPEARE) determinare per espansione la concezione intera della vita.

c) *Influenza stimolante ed eccitante.* — Appunto per la sua oscurità e inintelligibilità, il sentimento esercita una grande influenza sulla conoscenza. Ciascuna delle pietre dell'edificio della conoscenza è ordinariamente facile a scoprire; ma il sentimento ha la sua sorgente negl'istinti primitivi e noi non conosciamo che una piccola parte del suo cammino. La potenza silenziosa delle condizioni vitali, di cui l'effetto non si manifesta che dopo un lungo spazio di tempo, ha maggior importanza che le esperienze singole, risaltanti e facilmente discernibili (III, 24). Qualunque sia la sua origine però, il sentimento non cerca soltanto di estendersi e di dominare tutto, ma vuol essere *spiegato e giustificato.* Questo bisogno di essere spiegato si collega all'istinto che spinge l'uomo a conservarsi: nel piacere o nel dolore, l'uomo prova l'azione del mondo sull'andamento della sua vita: sono segni che egli deve interpretare e di cui deve ricercare le cause, se vuole che la sua vita si conservi e progredisca. Anche nei gradi superiori dell'evoluzione, l'individuo trova la sua intima essenza espressa dal sentimento, ed è perciò che cerca di mostrarne la legittimità. Ma il sentimento non saprebbe giustificarsi da sè; in sè, esso non è una sorgente di conoscenza: quando s'invoca il proprio sentimento, ogni discussione finisce: la lotta delle diverse concezioni della vita deve farsi con idee chiare. Il sentimento prende qui una parte importante; esso contribuisce a liberarci e ad aiutarci, pone quesiti e ci invita a porne, ma non dà alcuna risposta. Tutte le rappresentazioni che sembrano racchiudere una spiegazione o un' espressione del sentimento saranno favorite finchè si crede di aver trovata la risposta. Se, come puramente individuale e inesprimibile, il sentimento isola gl'individui, li riunisce d'altra parte, grazie a questo bisogno di spiegarsi e di giustificarsi. L'individuo cercherà naturalmente se gli altri non sono nella sua stessa disposizione; se scopre che è così, si sentirà rinforzato e cercherà insieme con essi una spiegazione o per lo meno un' espressione simbolica dei suoi movimenti interni. È così che il sentimento diventa fondatore di società, che dà vita alle comunità, ai partiti, alle scuole e alle associazioni scientifiche.

Si possono trarre *esempi esplicativi del bisogno che ha il sentimento di essere spiegato e giustificato* dall'effetto prodotto dalla musica, e dall'evoluzione delle malattie mentali.

Il sentimento non esercita soltanto un' attrazione sulle rappresentazioni della stessa specie della sua causa originaria, ma anche su altre rappresentazioni che suscitano sentimenti analoghi: così esso può diventare intermediario tra rappresentazioni eterogenee. Cercando di spiegare ad un cieco nato che cosa è il rosso scarlatto, egli esclamò: « Ma ciò deve essere qualche cosa di analogo a uno squillo di tromba! ». L'affinità degli effetti sul sentimento faceva sì che la descrizione dell'impressione prodotta da un colore abbagliante ed intenso suscitava in lui la rappresentazione di un suono squillante (cf. VI, A, 72 *e*). Questo fenomeno si è chiamato *analogia delle sensazioni*: in virtù di essa la musica fa nascere imagini e rappresentazioni appartenenti ad altri campi sensoriali. È p. es. un'analogia delle sensazioni che forma l'affinità dei sentimenti che si provano nel respirare con comodo e libertà, nel veder succedere bruscamente la luce all'oscurità, nell'udire suoni limpidi e puri dopo una cacofonia e uno schiamazzo confuso. Il sentimento eccitato dalla musica si crea involontariamente — ma forse specialmente in coloro che non hanno ricevuto un'educazione speciale e tecnica — una espressione simbolica più o meno netta per mezzo di sensazioni analoghe (cf. *supra* V, B, 50 *c*). Perciò ogni strumento ha per alcuni individui un colorito particolare, determinato dall' effetto affettivo del suono. Circostanze ed avvenimenti tolti dalla natura interna ed esterna servono a dare una forma più concreta alla disposizione affettiva generale. La musica deve appunto il suo grande potere sugli uomini al fatto che le disposizioni che essa desta possono giungere, per innumerevoli fili nascosti, a tutte le esperienze della nostra vita, e ramificarsi in noi in tutt'i sensi.

Mentre nella malinconia propriamente detta, stato piuttosto passivo, l'espansione del sentimento contribuisce unicamente a che il malato vegga tutto sotto la luce fosca del suo umore, nella *follia* vi è una eccitazione dell'attività mentale grazie alla quale il soggetto cerca fabbricarsi una spiegazione illusoria del sentimento vitale che lo tormenta e l'opprime. « Non avviene come nella malinconia, dove il cammino stesso delle idee è arrestato e impedito; nella follìa le idee sono assimilate con una facilità normale, ma durante la loro elaborazione sono tutte, per una necessità naturale, orientate nello stesso senso doloroso. La spiegazione logica ne è per conseguenza l'intervento, nel corso dei pensieri e nella vita dell'indi-

viduo, d'influenze esterne che le arrestano e le comprimono con una forza sovrumana, in modo che l'individuo è incapace di sbarazzarsene, ma le considera come qualche cosa di ostile: perciò esse diventano il punto di partenza di un *delirio di persecuzione* »[1]. Il soggetto mostra spesso una grande perspicacia nella ricerca delle pretese cause del suo stato morboso; ma non ha abbastanza impero su se stesso per limitarsi all'idea che la causa si trova nel proprio io; egli accusa i suoi familiari, o altre persone che non ne hanno colpa (specialmente se presentano alcunchè di misterioso, come la polizia segreta, i frammassoni, i gesuiti): si crede perseguitato, malvisto e importunato; e, specialmente quando queste idee sono favorite da illusioni e da allucinazioni, si fissano solidamente nella coscienza del malato. Dal delirio di persecuzione vi è a sua volta un passaggio naturale a quello di grandezza: perchè non si invidia e non si persegue che ciò che esce dall'ordinario. Un sentimento della personalità a tutta prima compresso può così trasformarsi nel suo contrario.

## CAPITOLO VII.

### PSICOLOGIA DELLA VOLONTÀ.

#### A) *Primordialità della volontà.*

SOMMARIO. - 103. La volontà è insieme la più primitiva e la più derivata delle manifestazioni psichiche. — 104. Movimenti spontanei. — 105. Movimenti riflessi. — 106. L'istinto. Lo spontaneo e il riflesso. — 107. Attenzione spontanea è riflessa. — 108. *a*) La volontà e le rappresentazioni cenestesiche. *b*) Isolamento e combinazione dei movimenti. *c*) Importanza del fondo innato.

**103.** *La volontà è insieme la più primitiva e la più derivata delle manifestazioni psichiche.* — Se si ammette la volontà solo quando ha luogo una scelta riflessa tra diverse possibilità, allora la volontà suppone uno sviluppo superiore della conoscenza e del sentimento, e per conseguenza non può esistere nei gradi inferiori della conoscenza; comprendendo invece nella volontà ogni attività cosciente, allora si possono fare rientrare in essa anche gli atti irriflessivi (spontanei, riflessi e istintivi) legati alla sensazione e al sentimento (cf. IV, 35 *e*). Quest' ultimo significato è il più naturale

---

[1]) Gr. LANGE, *Les principaux groupes de maladie mentales*, pag. 62; cf. pag. 55.

perchè gli atti irriflessivi e gli atti riflessivi formano una serie continua di gradi. Se non si vuole indicare con la parola volontà tutt'i fenomeni di questa serie graduale, si potrebbe impiegare come denominazione generale (cf. IV, 32, 35) quella di « sforzo ». Non è però possibile dare una definizione della volontà che convenga a tutt'i gradi, dicendo che è il lato affettivo della vita cosciente. L'attività della vita cosciente è tanto maggiore quanto più il suo sviluppo è determinato dalla sua stessa natura e non da cause che ne differiscono [1]). Se esaminiamo l'attività sotto il suo aspetto fisiologico, possiamo andare molto più avanti che non limitandoci alla semplice introspezione. Già prima del risveglio della vita cosciente, troviamo i movimenti degli esseri viventi determinati principalmente da fenomeni che avvengono in essi, mentre gli eccitamenti esterni non hanno che una importanza secondaria. Qualunque ipotesi si adotti nella relazione tra l'anima e il corpo, esiste un legame così stretto tra la vita psichica e l'attività cerebrale o nervosa, che è interessante vedere come questa si evolve già prima dello stadio in cui è associata alla coscienza. Abbiamo avuto già più occasioni di ricordare questi fenomeni.

**104.** *Movimenti spontanei.* — Anche gli organismi più semplici posseggono la facoltà di muoversi senza che la causa principale del movimento sia negli eccitamenti esterni. Si producono sempre nelle cellule e nei tessuti organici modificazioni interne per cui la forza potenziale accumulata si libera, e le oscillazioni esterne possono non avere in ciò che una importanza affatto secondaria. Negli organismi superiori, dotati di un sistema nervoso sviluppato, questa facoltà di movimenti « spontanei » esercita un ufficio ancora più grande. Il tessuto nervoso è infatti fra tutt'i tessuti organici il più complesso e quello in cui avviene più facilmente lo spostamento molecolare

ALESSANDRO BAIN [2]) ha sostenuto che i primi movimenti sono sempre di questa specie e che ogni forma qualsiasi di movimento ne implica anche il concorso. Secondo lui l'energia accumulata con la nutrizione cercherebbe di scaricarsi e vi riuscirebbe per

---

[1]) Sul concetto di attività vedi il mio lavoro *Ueber Wiedererkennen*, etc. (*Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos.*, XIV, pag. 308 seg.

[2]) *Les sens et l'intelligence*, trad. Cazelles, 1.° libr., cap. I; *Les émotions et la volonté*, trad. Le Monnier, II, cap. 1.°. Recentemente PREYER (*Die Seele des Kindes*, 3.ª ed., pag. 159 seg.) dopo aver osservato i primi movimenti di un pulcino nell'uovo, si è riportato alla teoria di BAIN sui movimenti spontanei.

mezzo delle vie nervose che sarebbero stabilite fin dall'inizio: l'organismo si metterebbe in movimento senza attendere gli impulsi dell'esterno. BAIN, che in ciò non fa che sviluppare un'opinione già esposta da GIOVANNI MÜLLER, cita in appoggio i primi movimenti del feto, il risveglio che si produce senza eccitamenti esterni, il vivo bisogno di movimento che provano i giovani animali e i bambini, la vivacità e il desiderio più grande di muoversi che provano gli uomini e gli animali al mattino e dopo un buon pasto, e infine l'energia speciale che posseggono alcuni uomini di cui può dirsi che hanno « un temperamento volitivo » (*volitional constitution*). Il movimento precede dunque la percezione sensitiva e, in origine, ha luogo senza eccitamenti esterni: esso è legato alla nostra natura in una maniera più intima e più inseparabile che non la percezione sensitiva. L'uomo, indipendentemente da ciò che vede, intende e pensa, è capace di una attività prodigiosa; la sua percezione sensitiva e il suo pensiero sono preziosi per dirigere il movimento, ma in origine non lo provocano. Già FICHTE sosteneva che ciò che vi era dapprincipio in noi era un impulso ad agire, impulso dato prima della coscienza del mondo reale, e che non poteva dedursi da essa.

105. *Movimenti riflessi.* — L'indipendenza che questi movimenti spontanei manifestano rispetto alle impressioni sensitive, non potrebbe evidentemente essere perfetta. Se importa che le funzioni più utili alla conservazione della vita possano cominciare ad esercitarsi senza attendere gl'impulsi dall'esterno, non importa meno, d'altra parte, che possa esservi un adattamento alle circostanze esteriori; se importa che l'organismo possa collocarsi come centro attivo di fronte al mondo esterno, non importa meno che esso lasci determinare la sua attività dalla natura delle cose che lo circondano. Questa specie di adattamento e di determinazione può già aver luogo prima del risveglio della coscienza, per mezzo dei *movimenti riflessi* (cf. II, 13 *b*). Con questi ultimi, non è lo stato interno immediato che dà vita al movimento, ma sibbene un eccitamento proveniente dal di fuori o da una parte dell'organismo: movimenti più o meno appropriati sono così suscitati in modo puramente meccanico, come reazione all'eccitamento.

Il più semplice riflesso sarebbe quello prodotto da un eccitamento isolato. Quando più eccitamenti coincidono, il loro effetto dipende dalla proprietà che hanno i movimenti provocati da ciascuno di essi ad armonizzare o non. Se essi hanno una tendenza a produrre

movimenti differenti ed inconciliabili, si tratterà di sapere quale è il più forte; questo sarà, indubbiamente, un po' indebolito dalla resistenza degli altri, ma è desso che, nondimeno determinerà il risultato. Una rana privata del suo cervello, gracida se le si stropiccia leggermente la pelle del dorso; ma se le si eccita fortemente la zampa posteriore, il gracidare non ha luogo. Gli arresti (inibizioni) più importanti dei riflessi provengono dal cervello: durante il primo periodo dell'infanzia non è inibito alcun riflesso, perchè quest'organo non interviene ancora.

**106.** *L'istinto. La spontaneità ed il riflesso.* — Quando il cervello concorre al movimento, si produce un'*attività di ordine superiore*. In causa della sua ricchezza in cellule, questo organo può tanto sottomettere a una elaborazione radicale gli eccitamenti che si propagano fino ad esso, quanto iniziare movimenti attivi, indipendenti dagli eccitamenti del momento: nei movimenti che si producono allora, la coscienza è, senza alcun dubbio, presente.

Se è possibile tracciare una linea di delimitazione tra il riflesso e l'istinto, si può farlo soltanto dicendo che l'*istinto* è complesso, più attivo e più cosciente del riflesso. I movimenti istintivi si presentano come un sistema di mezzi combinati per raggiungere un fine collocato fuori dell'orizzonte attuale dell'individuo, e di cui forse egli stesso non vedrà la realizzazione. In ciò non è soltanto una scarica momentanea, come nel caso della spontaneità elementare e del riflesso semplice, ma di più un'applicazione di forze diverse a uno scopo più o meno lontano. Sono necessari degli eccitamenti per produrre l'atto istintivo: pertanto questo è determinato molto più dagli *impulsi motori depositati nell'organizzazione* che dall'eccitamento stesso: questo non agisce che come una valvola che si apre. Perciò l'animale è così facilmente tratto in inganno, come allorchè gl'insetti, attirati dall'odore, vanno a deporre le loro uova sulla stapelia. L'impulso è così forte, che l'eccitamento non è sottoposta ad alcun controllo. Quando si forma prima di tutto una rappresentazione dell'atto di cui l'esecuzione diventa un bisogno per l'individuo, nasce una *tendenza* (v. IV, 32; VI, B, 75 *c*). Perciò stesso l'irreflessivo diventa riflesso. Siccome la nascita di una rappresentazione è dovuta in origine ad una associazione involontaria (V, B, 50), il passaggio dalla volontà spontanea alla volontà riflessa avviene *spontaneamente* [1]).

---

[1]) Cfr. *Ueber Wiedererkennen* (*Vierteljahrsschrift für wissensshaft. Philos.*, XIV, pag. 199-205); e la mia *Morale*.

Non si è ancora chiarita la questione se l'istinto è legato al cervello: FLOURENS aveva già dimostrato che l'ablazione di questo sopprime l'istinto della nutrizione e quello sessuale; GOLTZ riferisce di parecchi suoi cani, che dopo l'ablazione delle parti più considerevoli della corteccia cerebrale, non manifestavano più, come prima, ripugnanza per la carne di cane. Ma d'altra parte gl'istinti si manifestano anche molto nettamente in esseri nei quali gli emisferi del cervello non hanno alcuna importanza (istinto di nutrizione dei neonati): è dunque probabile che movimenti istintivi possano provenire anche dai centri inferiori dell'encefalo [1]).

Il *volere propriamente detto* è invece legato al cervello. Questa facoltà (che si manifesta, come dimostreremo subito più minutamente, con la deliberazione, il progetto e la risoluzione) si distingue dalla tendenza e dall'istinto in quanto essa comprende non un solo, ma parecchi impulsi, di cui uno, dopo comparazione, ottiene la preferenza, mentre gli altri sono soppressi o inibiti. I fenomeni volontari sono così strettamente associati alla conoscenza e al sentimento che bisognerebbe voler tornare alla frenologia, per attribuir loro un centro indipendente.

Se coloro che ammettono centri motori nel cervello hanno ragione, *il passaggio degli organi della coscienza agli organi del movimento* avviene in essi, poichè questi centri formano gl'intermediari indispensabili per far passare i processi fisiologici, corrispondenti alla volontà, nei centri nervosi motori inferiori [2]); se, all'incontro, hanno ragione coloro che, con GOLTZ, contestano tale teoria, questo passaggio non avviene che per mezzo degli organi che collegano il cervello alle parti inferiori dell'encefalo [3]). Se il passaggio della volontà (o meglio dei processi fisiologici che le corrispondono) nelle vie motrici è interrotto per una ragione qualsiasi, allora cessa la facoltà di eseguire la volizione, benchè nulla manchi alla volontà stessa. Nei casi meno gravi di afasia (o meglio di agrafia), in cui non vi è cecità verbale, il malato ha la parola sotto gli occhi e tenta di riprodurla, ma la scrive erroneamente, e non è capace, malgrado tutt'i i suoi sforzi, di correggere gli errori. Cani a cui si sono tolte parti considerevoli del cervello anteriore sono egual-

---

[1]) VULPIAN, *Physiol. du système nerveux*, pag. 692 seg.

[2]) WUNDT, 4.ª ed., I, p. 173 seg.; PANUM, *Nervevävets Fysiologi* (Fisiologia del tessuto nervoso), p. 205, 225.

[3]) GOLTZ, in *Pflügers Archiv*, 26.° vol., 1881, p. 36-37; MUNK, *Ueber die Funktionen der Grosshirnrinde*, p. 52.

mente incapaci di eseguire i movimenti che vogliono, benchè tentino di farlo [1]).

107. *Attenzione spontanea e riflessa.* — Possiamo anche mostrare, *dal punto di vista fisiologico*, un passaggio graduale che va da un'attività incosciente a un'attività cosciente ma spontanea, e da questa all'attività riflessa e al volere propriamente detto. Ma, *nella natura generale della coscienza stessa*, troviamo anche un'attività che non può mai sparire completamente finchè la coscienza sussiste (v. II, 14; IV, 35 *e*; V, B, 50 *c*). Abbiamo visto, infatti, che la proprietà fondamentale della coscienza è l'unione di tutt'i suoi elementi e di tutt'i suoi stati mediante una attività sintetica, ed è perciò che si può dire che *la persistenza della coscienza stessa è dovuta ad un atto della volontà*. È dunque inesatto dire che la volontà suppone la conoscenza e il sentimento, poichè questi ultimi sono, *da un lato*, manifestazioni della volontà nel più largo senso di questa parola.

Quanto più sono forti le sensazioni e le rappresentazioni, tanto più questa azione della volontà entra nell'ombra. Se un uomo non sia occupato che in una sensazione o in una rappresentazione unica, si produce in lui uno stato ipnotico. BONNET ha detto a ragione che un essere il quale, durante tutta la sua vita, non avesse che un'unica sensazione, e sempre dello stesso grado, non avrebbe alcuna volontà [2]). La legge di relazione vale dunque anche nel dominio della volontà; ogni volizione consiste in una *preferenza* e perciò, si fonda su un rapporto. Nessuna sensazione si produce senza impossessarsi dell'attenzione e senza eccitare un'attività più o meno grande che contribuisce a rendere la sua percezione per quanto è possibile chiara e distinta. Oltre la sensazione, rileviamo anche più o meno questa *attenzione spontanea, istintiva;* per lo meno essa contribuisce a dare la sua impronta allo stato del momento. Se più eccitamenti si fanno sentire, vi può essere una scelta elementare (V, A, 42) determinata dai sentimenti legati alle sensazioni, uno degli eccitamenti essendo preferito agli altri.

Il passaggio dall'attenzione spontanea all'*attenzione riflessa* e alla preferenza voluta ha luogo gradualmente, mentre si sviluppano il

---

1) GOLTZ in *Pflügers Archiv*, 34.° vol., 1884, p. 475.

2) *Essai analytique*, cap. XII. HOBBES, si è visto (II, 13), andava ancora più lungi, e rifiutava di ammettere che un simile essere potesse realmente sentire (essere cosciente).

ricordo e la rappresentazione libera (cf. V, B); sono dunque le esperienze anteriori che determinano la scelta fra tutte le sensazioni che sorgono. Mentre l' attenzione spontanea ha il carattere di un istinto, l'attenzione volontaria ha quello di una *tendenza* poichè è diretta da un'idea che si vuol cogliere; e può finire per divenire una volontà chiaramente cosciente e capace di scelta. Noi possiamo per es. proporci di separare in un pezzo di musica alcune note o un certo tema, o di osservare il timbro di un solo strumento: ovvero possiamo — nella visione detta indiretta — proporci di osservare un punto dell'imagine visiva che non corrisponde alla regione più netta della visione, come quello sul quale si dirige l'attenzione spontanea. Gli studi fatti sul tempo fisiologico hanno mostrato quale grande influenza l'attenzione aspettante può avere sulla rapidità della percezione, poichè può anche anticipare sulla percezione reale. La differenza tra l'attenzione spontanea e l'attenzione volontaria consiste nel fatto che *l'attenzione volontaria precede l'eccitamento* mentre l'altra ne è semplicemente destata. Il riconoscimento (percezione) avviene evidentemente più presto e più agevolmente, quando possediamo nella coscienza un'idea anticipata del fenomeno, ed è precisamente l'attenzione volontaria che aduna tutta l'energia intorno ad una rappresentazione unica, presa come centro d'associazione. Nell'attenzione spontanea, il riconoscimento è sopratutto determinato dall'elemento di sensazione; nell'attenzione volontaria è l'elemento rappresentativo che predomina o per lo meno che è dato prima; esso è libero prima di diventare implicito. Noi non vediamo per lo più che ciò che vogliamo vedere, e in modo generico non possiamo vedere se non lo vogliamo: ciò appare con particolare chiarezza nei soggetti ipnotizzati che vedono soltanto ciò che si ordina loro di vedere, e non vedono ciò che si proibisce loro, anche se l'oggetto si trova innanzi ai loro occhi.

*L'attenzione volontaria (come la percezione in genere) può anche dirigersi su semplici rappresentazioni, sulle imagini del ricordo o della fantasia.* Lo sforzo che facciamo per evocarle e trattenerle è legato ad una sensazione di tensione analoga a quella che abbiamo quando cerchiamo di osservare un oggetto; tuttavia sembra localizzarsi altrimenti. FECHNER ha fatto notare — e l'esperienza di ciascuno conferma quest'osservazione — che, nella percezione volontaria dei fenomeni esterni, la tensione si porta verso l'organo sensoriale che compie la parte principale, mentre nell'azione della memoria e dell'imaginazione, si ritrae interamente dagli organi esterni e prende la froma di una tensione e di una contrazione della pelle del cranio,

di una pressione che si eserciti dall'esterno su tutta la testa [1]). Allorchè l'attenzione è fortemente tesa (sia sugli oggetti esterni sia su rappresentazioni), i muscoli del corpo sono anche più o meno interessati; il cammino si arresta, la respirazione è trattenuta, lo sguardo diventa fisso e lo stato generale può, in seguito alla concentrazione, dare l'impressione di un'estasi.

Ciò che contribuisce *a conservare la concatenazione delle nostre rappresentazioni* e rende possibile ogni pensiero, non è la minima manifestazione dell'attività volontaria: essa è la condizione necessaria per impedire ad associazioni d'idee puramente fortuite di regolare l'ordinamento degli elementi della coscienza. Come ciò che differenzia lo stato di veglia dal sonno è la maggiore forza della « innervazione latente » che impedisce al corpo di prendere una posizione determinata unicamente dalla gravità, così ciò che differenzia la coscienza della veglia da quella del sogno è che tutte le idee si dirigono più o meno chiaramente verso un fine unico. Sotto la sua forma primitiva, questo fine consiste nell'orientarsi nel mondo esterno, per trovarvi mezzi di conservare la propria esistenza; ma anche nei più alti gradi dell'evoluzione mentale, vi è sempre un fine e un sentimento destato da questo fine che dominano il corso delle idee: quanto meno agisce un centro di gravità di questo genere nella mente (cioè a dire l'*io* reale, cf. V, B, 47), tanto minore concatenazione presenta la vita cosciente, finchè in ultimo si dissolve in rappresentazioni variabili ad ogni momento.

In ogni attenzione, spontanea o volontaria, il sentimento e la volontà agiscono sempre immediatamente d'accordo; così abbiamo potuto ricordare già nella psicologia del sentimento parecchi fenomeni di questo capitolo. L'unità della vita psichica appare in ciò luminosamente, per poco che si pensi all'importanza dell'attenzione per quanto riguarda la percezione sensitiva e il pensiero, all'intimo legame che unisce il sentimento e la volontà, e al legame, più profondo di tutte le associazioni d'idee, che unisce il sentimento alla rappresentazione.

108. *a) La volontà e le rappresentazioni cenestesiche.* — Prima di mostrare in particolare l'evoluzione che si compie nella volontà, grazie alle azioni e reazioni che essa scambia con la vita intellet-

---

1) *Elemente des Psychophysik*, II, pag. 475-491. Nuovi studi confermano che l'attenzione quando è diretta su un eccitamento sensoriale ha altri effetti fisici che quando è diretta sui fenomeni interni. *Année psychol.*, II, pag. 148; III, pag. 468.

tuale ed affettiva, bisogna vedere come il volere propriamente detto giunge a poco a poco a mettere il movimento del corpo in suo potere: è questa infatti la prima serie importante di esercizi per cui deve passare la volontà.

Per spiegare la formazione di rappresentazioni cenestesiche, bisogna supporre che si eseguano movimenti di cui si ha la sensazione; i movimenti involontari precedono i movimenti volontari determinati da una tendenza, un disegno o una risoluzione: una inclinazione involontaria ci spinge a fare le esperienze necessarie allo sviluppo della nostra volontà diretta verso l'esterno.

Se la psicologia della conoscenza s'inizia con la *sensazione*, quella della volontà si completa con la *tendenza motrice:* soltanto per via indiretta noi possiamo conoscere ciò che precede la sensazione, ossia la propagazione dell'eccitamento fisico dall'oggetto al nostro organo, e da questo, pei filetti nervosi, verso l'encefalo: nello stesso modo sappiamo ciò che segue alla tendenza motrice, ossia la propagazione del processo fisiologico, corrispondente alla nostra volontà, verso i nostri muscoli, a traverso i centri e i nervi motori, e i mutamenti provocati nel mondo esterno dai nostri movimenti muscolari.

Nelle più primitive manifestazioni della volontà la differenza tra la sensazione e la tendenza motrice non appare ancora: ciò che caratterizza i movimenti riflessi e gli atti istintivi è il fatto che l'eccitamento produce immediatamente il movimento; vi si può senza dubbio manifestare una sensazione, un sentimento di piacere o di dolore, una certa inquietudine (specialmente se il movimento non può essere eseguito subito, o se incontra ostacoli): nondimeno la memoria e, per conseguenza, i ricordi di movimenti non vi prendono alcuna parte. La tendenza motrice suppone il *ricordo di un movimento eseguito*: questo ricordo può essere tanto un' *imagine visiva del movimento,* quanto un'*imagine cenestesica propriamente detta* (riproduzione di una sensazione cenestesica). In regola generale, il bambino si rappresenterà a tutta prima i movimenti altrui, di modo che la sua prima rappresentazione di movimento sarà un'imagine visiva; il primo movimento volontario sarà un movimento di imitazione. L'istinto d'imitazione può essere così forte che si imitano indifferentemente movimenti piacevoli o penosi [1]); però a poco a poco si produrrà una scelta: se il movimento ha avuto conse-

[1]) PREYER, *Die Seele des Kindes,* pag. 264 e seg.; BALDWIN, *Le développement mental chez l'enfant et dans la race.*

guenze sfavorevoli, dolorose, la sua imagine-ricordo sarà associata ad una pena che potrà impedirne la ripetizione, quando lo stesso stato di coscienza riapparirà. Al contrario si avrà una tendenza a ripetere i movimenti di cui l'esecuzione e le conseguenze sono state associate a un piacere; l'imagine-ricordo di questi movimenti sarà accompagnata da un sentimento piacevole, e siccome probabilmente ogni imagine cenestetica propriamente detta si accompagna ad una contrazione muscolare nascente, e ogni imagine visiva di movimento ad una tendenza a imitarlo, la tendenza motrice apparirà nel tempo stesso del ricordo, se non è inibita da altri impulsi.

Una volta che ci siamo preparati a eseguire un movimento, l'attenzione non ha che da portarsi su una imagine cenestetica perchè il movimento si compia con facilità e rapidità. Questa *preparazione interna*, per cui la coscienza adotta in qualche modo, o fissa, il movimento, mentre noi ci identifichiamo completamente con l'imagine cenestetica e col sentimento che le corrisponde, non può descriversi con maggiori particolari: essa costituisce l'*elemento fondamentale della coscienza del movimento volontario* e non si può conoscere che con l'introspezione, come i processi interni in genere, pei quali evochiamo e fissiamo un'imagine o una sequela d'idee. Come nel *ricordo* io mi identifico all'io che ha altra volta provato un tale fenomeno, così ciò che costituisce la decisione dell'*atto volontario* è il fatto ch'io fisso il mio pensiero su me stesso come agente in una certa maniera in un avvenire più o meno prossimo. Mentre il ricordo è una *percezione* diretta sul passato, e in gran parte *passiva*, l'atto volontario è una *percezione* diretta sull'avvenire, e in gran parte *attiva*.

La *volontà* e la *tendenza motrice* [1]) non si confondono interamente; ma questa è un elemento della prima, quando la volizione concerne un movimento diretto verso l'esterno, così come nel pensiero propriamente detto (cf. V, B, 53) la tendenza a pensare, cioè la disposizione ad impegnarsi in una serie particolare di rappresentazioni, è un elemento della volontà che vi si manifesta. Io voglio vedere un certo oggetto, e per conseguenza dirigo i miei occhi su di esso; ma non è necessario per questo che la tendenza a muovere gli occhi intervenga come qualche cosa d'indipendente, accanto alla volontà di vedere l'oggetto. Lo stesso avviene quando la volontà si propone

[1]) La tendenza motrice racchiude in sè la « sensazione di sforzo » (V, A, 41); senza questa essa sarebbe impossibile, ma d'altro canto, la rende al tempo stesso più viva.

di percorrere una serie di rappresentazioni: la tendenza a suscitare ciascuno dei singoli termini della serie non interviene come fattore indipendente, accanto alla volontà di pensare alla serie nel suo insieme, eccetto che nei casi in cui vi sono difficoltà speciali da sormontare: quando incontra una resistenza, il movimento necessario per raggiungere il fine può divenire l'oggetto di una volontà espressa.

*b) Isolamento e combinazione dei movimenti.* — La natura traccia la via alla nostra volontà; ma ci dà insieme troppo e troppo poco. Il movimento spontaneo primitivo è forte, ma deve essere diretto in un senso determinato e adattato per quel che riguarda il grado e la forma, onde possa servire ai vostri fini. Nei movimenti involontari entrano in giuoco più muscoli insieme: bisognerà dunque sciogliere questi complessi di movimenti e sostituirli con altri movimenti complessi: si produrrà dunque un processo di selezione che avrà per fine ora *d'isolare*, ora di *combinare* i movimenti.

Così il bambino comincia col muovere involontariamente i suoi organi vocali, per esprimere il suo malessere o il suo benessere: fra i suoni prodotti in questo modo, egli riterrà più tardi principalmente quelli che avrà visto indurre effetti piacevoli. Questo è il primo linguaggio del bambino: immediatamente dopo viene un periodo in cui egli tenta d'imitare ciò che ode. Avviene lo stesso per molti altri movimenti del corpo: si producono dapprima involontariamente a caso, e più tardi vengono fissati e ripetuti, o arrestati e respinti. In origine non è inibito alcun riflesso: ma l'educazione ne comprime sempre più (per es. quando s'abitua il bambino ad esser pulito). Il piccolo bambino, di cui il cervello non ha ancora una parte attiva, manca di un apparecchio centrale di arresto, condizione della padronanza di sè. L'evoluzione del movimento volontario suppone una certa evoluzione delle rappresentazioni e, per conseguenza, del cervello; è ugualmente possibile che degl'istinti non appariscano talvolta che in una fase assai avanzata della crescenza. Se lo si butta nell'acqua, un giovane cane annega; un cane adulto, invece, nuota senza aver imparato a farlo [1]. L'istinto di succhiare nel bambino non è sempre perfetto fin da principio; ma in questo caso è l'esercizio che lo istruisce.

---

[1]) LLOYD MORGAN (*Animal life and intelligence*, Londra, 1890, pag. 423 seg.) chiama questi istinti « differiti » (*deferred*) e li distingue dagl'istinti « incompleti » (*incomplete*) che suppongono non solo lo stato adulto, ma anche l'esercizio. Dagli uni e dagli altri distingue gl'istinti « imperfetti » (*imperfect*) che non sono completamente adattati alle condizioni vitali.

Quando ha acquistato sufficienti forze, il bambino esegue in modo affatto istintivo molti movimenti. Secondo PREYER, succhiare, mordere, schioccare la lingua, masticare e leccare sono istinti, come nel pulcino beccare il grano e gl'insetti. Ciò è vero ancora nella maggior parte degli atti di sedere, tenersi in piedi, arrampicarsi, camminare e correre. L'imitazione prende anche in ciò una parte, ma secondaria; essa agisce unicamente come incoraggiamento: anche un bambino che non avesse mai visto alcuno arrampicarsi o camminare, eseguirebbe questi movimenti, quando avrà forze bastevoli [1]). Il movimento volontario propriamente detto appare quando questi movimenti sono prodotti con una intenzione e con un fine determinati. I primi e più importanti esempi che se ne possono dare sono i movimenti di prensione, in cui il desiderio di impadronirsi di un oggetto fa sì che vi si porti la mano e lo si prenda.

Fino a qual punto si può spiegare l'isolamento e la combinazione dei movimenti? Ciò è determinato dalla nostra organizzazione primitiva: vi sono complessi di movimenti che non si possono dissolvere e movimenti particolari che non possono combinarsi. — Si può vedere fin dove l'esempio e l'adattamento sono suscettibili di giungere, dal caso dei fratelli Siamesi, che erano naturalmente uniti insieme dalla loro nascita e che avevano finito per accordare così bene i loro movimenti che, secondo le esigenze della vita pratica, camminavano, correvano e saltavano, senza convenzione espressa, come se formassero un solo individuo.

c) *Importanza del fondo innato.* — Questo processo pel quale la volontà giunge a dominare il corpo, in modo da potersi opporre al mondo esterno con energia e decisione, è più lento nell'uomo che nell'animale; i gattini completano in meno di un mese l'educazione che è loro necessaria, mentre i bambini hanno bisogno di circa due anni per effettuare la loro; questa differenza mostra l'importanza del fondo innato. Siccome i movimenti dell'uomo sono, molto più di quelli dell'animale, il risultato di uno studio, le lesioni dei centri motori dell'encefalo hanno maggior gravità nel primo che nel secondo [2]).

Secondo una legge fisiologica generale, in un processo di dissoluzione, le funzioni che si sono sviluppate e esercitate più tardi spariscono prima delle funzioni più elementari (cf. IV, 32; V B, 49, *b*).

---

[1]) PREYER, *Die Seele des Kindes*, 3.ª ed. pag. 188-219.

[2]) PANUM, *Nerveväevets Fysiologi* (Fisiologia del sist. nervoso), pag. 218.

Si può inoltre vedere tutta l'importanza del fondo innato paragonando i bambini normali con gl'idioti: questi ultimi sono incapaci, senza una educazione speciale e penosa, di apprendere l'uso dei loro organi sensoriali e motori. « Anche nei più deboli gradi, l'idiota è facilmente riconoscibile dalla mancanza di sguardo propriamente detto e di atteggiamento fisso del corpo; la mancanza di sguardo si esprime in alcuni idioti con una fissità senza vita, in altri con un roteamento feroce degli occhi; la mancanza di atteggiamento fisso prende in alcuni la forma di un'inerzia e di una pigrizia persistenti, con una tendenza a dare alle parti del corpo un movimento uniforme di oscillazione o di rotazione, in altri prende quella di una perpetua agitazione e di un lavoro senza scopo delle braccia e delle gambe ». L'educazione consiste anche qui in una scelta, che si opera insieme col rinforzamento di alcuni movimenti e con l'inibizione e la neutralizzazione di altri: bisogna combattere la pigrizia e dominare il moto agitato e disordinato dei muscoli. Perciò, nell'educazione si parte ordinariamente dai dati di cui si dispone: a una giovane idiota che dondolava senza tregua il suo corpo e agitava le braccia e le gambe, si fece aggomitolare del filo, ciò che diresse il suo movimento incessante verso uno scopo determinato, e più tardi, in seguito al piacere che destava, questo scopo poteva destare esso stesso il movimento. Quanto ai movimenti oltremodo violenti si cercò d'impedirli facendo passeggiare la malata in tutti i sensi, in un giardino, finchè fu costretta dalla stanchezza a restare assolutamente traquilla [1]).

## B) *La volontà e gli elementi della coscienza.*

SOMMARIO. — 109. L'evoluzione superiore della volontà ha per condizione l'evoluzione della conoscenza e del sentimento: *a*) Psicologia della tendenza; *b*) Il desiderio; c) Deliberazione, proposito e risoluzione. — 110. Reazione della volontà sulla conoscenza e sul sentimento; *a*) Reazione della volontà sulla conoscenza; *b*) Reazione della volontà sul sentimento; c) Reazione della volontà su se stessa. — 111. Rapporti di opposizione tra la volontà e gli altri elementi della coscienza (concentrazione). — 112. La coscienza della volontà; *a*) Coscienza della volizione; *b*) Il problema del reale nel dominio della volontà. — 113. La volontà e la vita psichica incosciente; *a*) Il centro della coscienza non è sempre quello del nostro essere; *b*) Determinismo e indeterminismo.

**109.** — *Lo sviluppo della conoscenza e del sentimento condizioni necessarie dello sviluppo superiore della volontà.* — Noi troviamo

1) ESCHRICHT, *Om Muligheden af at helbrede og opdrage Idioter* (Della possibilità di guarire e di educare gl'idioti), p. 7, 66.

qui, tra la *forma automatica e la forma riflessiva* (*determinata da rappresentazioni*) della volontà, una opposizione analoga a quella che abbiamo trovato precedentemente tra la *percezione sensitiva* e l'*idea* e tra il *sentimento elementare e il sentimento ideale.* Le forme principali della volontà automatica sono gli atti spontanei, riflessi ed istintivi; la volontà riflessiva, sotto la sua forma più semplice, è la tendenza; nei suoi gradi superiori è il proposito e la risoluzione. Lo sviluppo della volontà riflessiva ha luogo sotto l'influenza della conoscenza e del sentimento.

*a*) *Psicologia della tendenza.* — Abbiamo già precedentemente avuto occasione di parlare della *tendenza* (IV, 32; VI B, 75 *c*; VII A, 106). Dal punto di vista psicologico, essa ha per condizione l'associazione al sentimento e alla sensazione del momento della rappresentazione più o meno chiara di un'azione attraente. A causa dell'istinto d'imitazione, un'azione può essere attraente anche quando (per lo meno in principio) provochi della sofferenza; ma una volta che l'individuo ha fatto esperienze ripetute, la sua tendenza si rivolgerà verso ciò che è suscettibile d'aumentare il suo piacere o di diminuire il suo dolore (cf. VII, A, 108 *a*). Si produce una coscienza dell'*opposizione che esiste tra il reale e il possibile o il futuro*, ciò che distingue la tendenza dal riflesso e dall'istinto (A, 106) in cui l'eccitamento è forse sentito, ma non si manifesta alcuna rappresentazione di ciò che deve risultarne. In fondo alla tendenza propriamente detta vi è sempre una esigenza più o meno cosciente che deriva dall'essersi formata una rappresentazione del fine: la tendenza diviene *desiderio* quando questa rappresentazione diventa molto distinta e vi si aggiunge la coscienza della distanza che separa la semplice rappresentazione dal possesso effettivo (v. VI, B, 75 *c*). Tuttavia la forza e la vivacità con cui possono agire la tendenza e il desiderio non trovano la loro completa spiegazione nell'unica influenza della rappresentazione: questa non serve che a mettere in libertà un bisogno e dargli un oggetto determinato; le nostre tendenze sono determinate dai bisogni della nostra natura.

Nella psicologia del sentimento e in quella della volontà, noi consideriamo la tendenza sotto due aspetti differenti: essa comprende, infatti, tanto un sentimento di piacere o di dolore che un bisogno di attività, che è diretto sulla causa (reale o supposta) del sentimento. Questi due aspetti della tendenza non debbono essere mescolati nè confusi, benchè il linguaggio ci inviti a farlo, perchè quando diciamo che prendiamo piacere ad una cosa, si può trattare tanto di un'*impressione* (e in questo caso piacere significa

unicamente sentimento) quanto di un'*azione* (caso in cui piacere equivale a allettamento). In quanto al rapporto tra questi due aspetti, non deve essere concepito come se l'*oggetto della tendenza* fosse sempre un sentimento di piacere (o la soppressione di un dolore): è solamente perchè si è stabilito come principio che ogni tendenza (e, in genere, ogni volontà) ha per iscopo di raggiungere un piacere o di evitare un dolore, che si è sovente creduto di poter dimostrare con un argomento semplice e inconfutabile che ogni azione e ogni volizione erano dovute a motivi egoisti.

*Per il fatto che lo scopo (o l'oggetto) della tendenza eccita o sembra eccitare piacere, non consegue che sia necessariamente esso stesso questo piacere:* altro è la causa della tendenza (il fatto che la rappresentazione dell'oggetto eccita piacere o arresta il dolore), altro il suo oggetto, ossia ciò che colpisce la coscienza nel momento della tendenza. Nella fame, per es. la tendenza porta al nutrimento stesso, non al piacere che proviamo nell'assorbirlo. Questo fatto è specialmente manifesto nella tendenza all'imitazione. La tendenza a conoscere non porta alla gioia che proviamo nel conoscere, ma alla conoscenza stessa: è dessa che è la cosa voluta; la tendenza alla conservazione porta alla conservazione della vita, non al piacere che la sua continuazione può procurarci; le tendenze simpatiche, per es. la tendenza ad alleviare la miseria degli altri, o a contribuire al loro benessere, sono dirette dall'imagine che la nostra mente più o meno si rappresenta del loro stato diventato migliore e del piacere che ne risulta per *essi,* — ma non vi è affatto bisogno che l'idea del piacere che proviamo *noi stessi* a questo spettacolo venga in luce (cf. VI, C, 84). Non è da porre in dubbio che è in seguito ad una astrazione che il piacere, previsto da noi nel possesso dell' oggetto primitivo della nostra tendenza, può destare quest'ultima. Una tale astrazione è sempre più o meno malsana, e, quando è esclusiva e spinta all'estremo, termina nell'egoismo, perchè l' idea del proprio io come soggetto del sentimento si spingerà in prima linea, determinerà la tendenza, e diverrà così il secondo fine costante dei nostri atti.

Si comprenderà facilmente la esattezza e il valore di questa distinzione, se si pensa alla *parentela che unisce la tendenza all'istinto e agli altri impulsi motori sia semi — che affatto incoscienti.* Gli atti ai quali questi ci spingono non sono diretti verso alcun piacere, ma verso alcuni oggetti determinati che non giungono fino alla coscienza dell'individuo; nell'istinto, l'individuo non ha alcuna coscienza, nè del fine del suo atto, nè del piacere che l'attuazione

di questo fine deve procurargli: il fatto di cedere alle disposizioni ad agire, che sonnecchiano nella nostra natura, è per sè stesso legato a un piacere. L'energia della tendenza proviene per la maggior parte da che essa ha sempre per fondamento disposizioni di questo genere. La tendenza si distingue dai semplici impulsi motori in quanto implica la coscienza del fine o dell'oggetto dell'azione; ma bisogna fare ancora un passo innanzi perchè possa esservi una coscienza del piacere indotto da quest'oggetto. Il *movente*, la forza motrice, nell'atto fatto per tendenza (come anche nella volizione propriamente detta) è il *sentimento provocato dall'idea del fine*, ma non (almeno da principio, nè sempre) il sentimento provocato dall'idea che l'attuazione del fine sarà seguìta per noi da un piacere. Vi può spesso essere un disaccordo manifesto tra la forza della tendenza e la soddisfazione legata al conseguimento del suo fine, ciò che si spiega con l'esuberanza nativa (V, B, 46) e il contrasto che esiste tra l'idea del fine e l'imperfezione della realtà (VI, E, 91-92).

Dei due elementi che costituiscono la natura della tendenza, ossia l'affettivo e l'attivo, quest'ultimo è il più profondo. Ciò risulta da questo principio generale: il movimento incosciente precede il cosciente. L'attività spontanea, riflessa, istintiva è il cominciamento della vita: a misura che la vita intellettuale e quella affettiva si sviluppano determinano l'attività; ma questa nelle sue forme primitive è già data prima.

Si arriva a un punto decisivo, allorchè una rappresentazione determinata si associa al piacere o al dolore e diviene così una espressione dell'oggetto della tendenza (cf. VI, B, 75 *a*, *b*): il movimento sarà per ciò stesso orientato in un certo senso e non si potrà più cambiarne la direzione senza fare un certo sforzo. Quando la tendenza si desta, l'equilibrio è rotto, il contrasto fra l'ideale e la realtà incomincia la sua azione, e si tratta da quel momento di sapere se si può restare padroni del movimento. — Non è nè perchè si sa, nè perchè s'ignora, che ci si sforza di conoscere; per eccitare questo sforzo bisogna che l'ignoranza si associ a un sentimento penoso e all'idea di qualche cosa migliore di essa. È in questo stadio che nascono le rivoluzioni nel mondo interno e nell'esterno. Il grado supremo della sofferenza esercita un'azione di arresto e di abbattimento; e soltanto quando si è ottenuto abbastanza sollievo e raggiunto un sufficiente progresso per rendere possibile l'idea di uno stato migliore — quali che siano d'altronde i mezzi per raggiungerlo, — il movimento scoppia. Coloro che fanno le rivoluzioni non sono nè liberi, nè schiavi, ma liberi a

metà; perciò secondo l'osservazione di TOCQUEVILLE, il momento più pericoloso per un cattivo governo è quello in cui esso comincia a migliorarsi: i minori atti di arbitrio sembravano difficili a tollerare sotto Luigi XVI, più che non lo fosse parso tutto il despotismo di Luigi XIV [1]). La storia contemporanea della Russia fornisce esempi del tutto analoghi.

*b) Il desiderio.* — Il *desiderio* è una tendenza inibita, senza che cessino nel contempo il bisogno che si prova dell'oggetto, o l'idea che lo rappresenta come un bene. L'inibizione suppone che rappresentazioni diverse da quelle a cui la tendenza è associata possano manifestarsi, e si trovino del pari associate a tendenze che si oppongono alla tendenza data. Il desiderio nasce dalla tendenza quando questa cozza con le rappresentazioni delle sue conseguenze spiacevoli o con l'impossibilità della sua soddisfazione. Il fine continua a serbare per la coscienza tutto il suo valore, ma all'impazienza della tendenza è succeduto uno stato che porta il carattere ora dell'inclinazione, ora del desio, ora del dubbio (v. VI, B, 75 *c-d*). Il desiderio ha per missione di mantenere la vita, l'attività interna, anche quando ostacoli esterni arrestano la volontà: è una volizione potenziale, una specie particolare di ciò che si è chiamato la volizione ipotetica [2]). Esso può diventare origine di una tendenza nuova. Ciò che dapprima appare come un'eventualità lontana, di cui la semplice idea riempie l'anima di gioia, può, divenendo un pensiero costante, passare maggiormente nella nostra carne e nel nostro sangue, e, se sembra possibile raggiungerlo, suscitare una tendenza. Ma, quand'anco ciò non avviene, il desiderio è capace di esercitare una grande influenza, impedendo di proporsi fini o atti in conflitto con il fine che è fortemente mantenuto nel desiderio. Così i desideri acquistano una grande influenza su tutta la direzione della nostra sorte: non vi sono perfino « desideri vani » (cioè direttamente irrealizzabili) che non divengano così una potenza.

*c) Deliberazione, proposito e risoluzione.* — Tuttavia lo sviluppo di altre rappresentazioni non produce sempre un arresto completo della tendenza: spesso non ha altro effetto che di darci coscienza dell'importanza che vi è nel fatto che l'atto non segua immedia-

---

[1]) *L'Ancien Régime et la Révolution*, lib. II, cap. I; lib. III, cap. IV. Una lunga serie di esempi si trova in HERBERT SPENCER, *Problèmes de Morale et de Sociologie*, trad. franc., pag. 79-82.

[2]) SHAND, *Types of will*, *Mind*, luglio 1897, pag. 297.

tamente la tendenza, che vi sia un *intervallo* tra l'idea e l'esecuzione, in modo che le rappresentazioni ed i sentimenti aventi un nesso naturale con l'idea del fine possano apparire ed esercitare un'influenza sull'azione (cf. IV, 32 34). Questo intervallo può prodursi semplicemente perchè l'atto è impedito e l'esperienza c'insegna poi come la sua non attuazione è stata fortunata. La nozione dell'importanza di questo intervallo può ancora essere impressa nella nostra mente da una saggezza acquistata a nostre spese, e che ci fa vedere ove conduca un'azione troppo precipitosa. In fine essa può venirci dacchè l'idea del fine ha un nesso talmente stretto con altre idee (p. e. con quella dei mezzi necessari) che queste sorgono subito ed impediscono l'azione istantanea. Nei casi di questo genere — cioè in cui si presentano alla coscienza sia le conseguenze dell'atto, sia i mezzi per eseguirlo — intervengono le leggi dell'associazione delle idee. Nella commedia di Holberg, intitolata « Jeppe vom Berge » Jeppe vorrebbe bere ancora per uno scellino, ma il suo dorso [1]) l'avverte delle conseguenze: « Il mio stomaco dice sì, ma il mio dorso dice no ». L'associazione delle idee e i sentimenti che essa desta si oppongono alla tendenza o al desiderio del momento e li arrestano. Tuttavia, oltre ai sentimenti destati dall'associazione delle idee, altri sentimenti, aventi un potere di arresto sulla tendenza o sul desiderio, possono nascere anche da un effetto di contrasto (VI, E), o da una sostituzione di motivi (VI, C).

L'azione può dunque essere determinata da considerazioni più estese di quel che chiederebbero la tendenza e il desiderio. Bisogna evidentemente che queste considerazioni più lontane abbiano incominciato, anch'esse, a manifestarsi sotto forma di tendenze e di desideri; tuttavia l'essenziale è che un impulso isolato, — o, come si dice, un *movente* isolato — non agisca immediatamente e unicamente. Il processo psichico che ne risulta, la *deliberazione*, di cui la lotta di Jeppe con se stesso davanti alla porta del liquorista, ci dà un esempio semplice, può svilupparsi in forme più elevate, a misura che le associazioni si estendono. La nettezza del ricordo, la vivacità dell'imaginazione e la chiarezza dell'idea sono di una grande importanza per lo sviluppo della volontà. La facilità di inibire l' impulso del momento e di determinare la volontà con considerazioni più lontane o più elevate, crescerà con la

---

[1]) Egli teme di esser battuto dalla moglie, se spende in acquavite il danaro che ella gli ha dato per comprarne sapone.

solidità e la chiarezza che prenderanno nella coscienza tanto l'idea di fini più vasti di quello presente, quanto quella delle difficoltà o delle conseguenze moleste dell'azione richiesta dalla tendenza e dal desiderio. Questa facilità crescerà ugualmente con la forza dei sentimenti eccitati da queste idee, e nei quali cogliamo anticipatamente i frutti probabili dell' azione, per goderne o soffrirne in anticipo. Si tratta di sapere chi prevarrà tra la tendenza particolare e i fini superiori più o meno lontani che si manifestano come desideri o tendenze. La tendenza, per la sua stessa natura, va direttamente all'oggetto, ed è capace di inventare sofismi per contrapporli a tutte le considerazioni contrarie (cf. VI, F, 100): Jeppe chiede a se stesso: « Il mio stomaco non vale più del mio dorso? Io credo di sì » — e finalmente si conforta dicendo che il calzolaio Jacob (cioè il liquorista) gli farà credito, benchè sappia fermamente che ciò non sarà. Quanto più il desiderio si fissa, tanto più diventa difficile alle altre idee e agli altri sentimenti di arrestarne lo sviluppo.

La *deliberazione* o il dibattito che colma l'intervallo tra il primo impulso e la decisione, può prendere un carattere ora più passivo, ora più attivo: sotto la sua forma passiva, mette capo al semplice disegno, sotto quella più attiva, ad una risoluzione.

Nella forma elementare, l'attenzione si applica involontariamente ad ogni impulso, a ogni motivo che sorga. Tutta una serie di impulsi di questo genere possono seguirsi, e ripetersi: quella che è ultima nella serie, o che è capace di respingere le altre, determinerà la decisione, che si chiama allora un *proposito.* Questo si distingue dalla tendenza in quanto non è unicamente dominato dall'impulso immediato, ma implica anche il ricordo [1]) e la conoscenza: il *proposito* è la tendenza determinata da una serie di associazioni d'idee, di contrasti affettivi e di sostituzioni di motivi involontari; l'atto non vi è dunque determinato da un sol lato dell'essenza umana, ma più elementi concorrono insieme a determinare il risultato: inoltre la coscienza dell'atto è anche più netta. Colui che agisce con un proposito sa quel che fa, ha una coscienza più chiara della natura della sua azione, che non colui che agisce

[1]) « Il proposito non è *che uno schiavo della memoria* » (*Amleto*, atto III, sc. II). Cf. SPINOZA, *Ethica*, III, prop. 2, scol.: « *Nihil ex mentis decreto agere possumus, nisi ejus recordemur* ». — La tendenza suppone già la memoria, perchè ha per condizione una rappresentazione: ma la memoria vi si limita a un unico punto. — Oblio è spesso accecamento. I tragici greci hanno ben visto l'importanza nefasta dell'oblio preparato dall'accecamento. Cfr. specialmente l'*Edipo* di SOFOCLE.

spinto da una tendenza immediata. Come si può qualificare cieco l'istinto se lo si paragona alla tendenza, si può qualificare cieca la tendenza, se la si paragona al proposito.

Tuttavia siccome la deliberazione ha qui un carattere passivo e automatico, il suo risultato, il proposito, può benissimo non essere che un accidente relativamente a tutta la natura intima dell'individuo, e non ha bisogno di avervi tracce profonde. Ma soltanto se la decisione è determinata dall'io reale (V, B, 47) dell'individuo, dal ciclo centrale delle idee, dei sentimenti e delle propensioni che, in conseguenza delle sue disposizioni originarie, hanno preso radice nel corso della sua vita nelle profondità del suo essere, si può dire che l'individuo ha *voluto* il suo atto, *nel senso vero della parola, che si è determinato da sè.* Ciò non avviene sempre nel proposito: non avviene con certezza che quando s'intraprende a deliberare in una maniera più attiva, più *volontaria*, concentrando espressamente la propria attenzione (e, per conseguenza, secondo una tendenza, un desiderio, un proposito determinato) per considerare l'atto sotto tutt'i suoi aspetti; ciò che permette a tutti gli elementi della natura dell'individuo cui concerne quest'atto di ottenere così un'influenza. Si mettono in evidenza le diverse eventualità possibili; la luce penetrante dell'attenzione rischiara ciascuna di esse, e ci si attiene a quella che concorda meglio con l'io reale. L'io reale è il *motivo fondamentale dell'individuo*, che non è spesso capace di accusarsi se non con uno sforzo espresso della volontà. — Durante tutta questa discussione, può anche avvenire che l'io reale subisca una modificazione; possono apparire pensieri e sentimenti che fino a quel momento non avevano avuto occasione di prodursi, ma che sono evocati appunto per la prima volta dall'impulso a compiere quel tale atto. Spesso si apprende a conoscere se stesso soltanto nella pratica, in una situazione che richiede l'azione: la mente può in questi casi essere così sconvolta che vengono a galla nuovi strati. Ne risulta anche un cambiamento nell'intensità dei diversi motivi, intensità che dipende essa stessa dal rapporto che questi motivi mantengono col mondo reale: la decisione può allora risultare da un io reale diverso da quello che esisteva all'inizio della deliberazione. La deliberazione può essere un fuoco purificante da cui sorga un carattere nuovo. — La decisione che segue una deliberazione chiaramente cosciente e volontariamente eseguita, prende l'aspetto di una *scelta*, perchè, fra tutte le diverse possibilità, ne è ritenuta soltanto una e tutte le altre sono scartate, dopo una resistenza d'altra parte più o meno considerevole (in una

delle maniere descritte V, B, 50 *d* e VI, B, 75 *d*). La scelta si chiama anche *risoluzione*, perchè solo sotto questa forma più attiva la deliberazione si risolve veramente. La differenza tra proposito e risoluzione senza dubbio non è che una differenza di grado, ma può avere un'importanza straordinaria [1]).

La scelta o la risoluzione non potrebbe descriversi con maggiori particolari: abbiamo già, a proposito di un esempio particolare, la volontà di eseguire un movimento corporeo (VII, A, 108, *a*), fatto rilevare quanto vi sia d'indescrivibile in ogni atto volontario. Nella risoluzione io m'identifico pienamente all'idea dell'atto; questo apparisce da quel momento come facente parte di me stesso, come appartenente in certo modo alla sostanza intima del mio essere. Io anticipo l'atto, mi riconosco (mi vedo) nel suo soggetto, e nello stesso istante le altre eventualità impallidiscono o si allontanano da me. La risoluzione è una *percezione* attiva, diretta verso l'avvenire, e nel tempo stesso una *concentrazione*, poichè tutta l'energia si raccoglie sull'idea dell'azione futura.

È in parte con questa intima fusione della risoluzione e della scelta colla nostra essenza, che bisogna spiegare il *sentimento di libertà* che abbiamo in ogni forte risoluzione: noi sentiamo come una irradiazione del nostro intimo essere; tuttavia, questo sentimento di libertà è anche dovuto al contrasto fra il nostro stato attuale e lo stato d'incertezza di arresto e di esitazione che caratterizzano la deliberazione. Finchè dura la deliberazione, nessuna idea o tendenza si fissa nella mente: appena concepiamo un'idea, l'idea opposta si leva e reclama la nostra attenzione; il conflitto dei sentimenti e delle tendenze fa nascere un'inquietudine o una scissione più o meno penosa della mente, che possono anche divenire talvolta il motivo che fa prendere una risoluzione.

---

[1]) Come dice il proverbio, l'inferno è lastricato di buone intenzioni (non di buone risoluzioni). — Nel *Codice penale danese*, si fa distinzione tra *omicidio intenzionale* che è punito con la reclusione, e *omicidio riflessivo* che è punito con la morte (§§ 186, 190). Il rapporto che esiste tra il proposito e la riflessione è espresso ancora più distintamente nel *Codice penale tedesco* che distingue tra l'*omicidio divisato senza riflessione* e l'*omicidio divisato con riflessione* (§§ 211, 212). Per « riflessione » bisogna intendere qui la forma attiva di deliberazione. L'espressione di proposito è spesso impiegato in senso quasi identico a « risoluzione ». L'intenzione tiene il mezzo tra il desiderio e il proposito. CH. SIGWART, *Kleine Schriften*, II, pag. 149, 152.

Anche il codice penale italiano fa distinzione analoga tra l'*omicidio volontario* e l'*omicidio premeditato* (N. d. T.).

**110.** *Reazione della volontà sulla conoscenza e sul sentimento.* — Questa reazione ha luogo in tutti gli stadi dell'evoluzione della volontà; noi siamo condotti così in un complesso di processi psicologici che ci è impossibile separare ed abbracciare a colpo d'occhio: dobbiamo stimarci fortunati se scopriamo certe idee direttrici, e faremo rilevare qui principalmente, rinviando pei fenomeni elementari alle sezioni precedenti, come lo sviluppo superiore della volontà può esercitare sulla conoscenza e sul sentimento un'azione determinante e direttrice. Lo spontaneo precede il riflesso; ma una volta sviluppato, quest'ultimo può reagire sulla base che lo aveva preparato.

*a) Reazione della volontà sulla conoscenza.* — Come pel movimento diretto verso l'esterno, la natura ci aiuta anche per via nell'atto della rappresentazione e dell'idea, prima che possiamo intervenire con coscienza noi stessi; l'attività involontaria forma la base e il contenuto dell'attività volontaria; la volontà non crea mai: essa non fa che modificare e scegliere.

Il corso dei ricordi e delle rappresentazioni è sottoposto a leggi determinate. Tutte le volte che produciamo o escludiamo intenzionalmente certe rappresentazioni, è sempre in virtù di queste stesse leggi, come è soltanto in virtù delle leggi della natura esterna che possiamo modificare quest'ultima e sottometterla ai nostri fini. *L'intervento della volontà nel corso delle rappresentazioni suppone che si cerchi qualche cosa, che si abbia qualche interesse.* Se si tratta *d'impedire* o di *escludere* una rappresentazione, non vi si giunge che in una maniera indiretta, seguendo « le leggi dell'oblìo » (V, B, 50, *d*): se si tratta invece di *evocare* una rappresentazione, bisognerà dapprima che si provi un bisogno, un desiderio, una tendenza, che ci portano ad avere questa rappresentazione — ciò che suppone una idea del luogo che essa occupa in mezzo alle altre o del nesso che l'unisce ad esse. Se di due rappresentazioni *a* e *b*, associate insieme, *b* è sparita o ci è sconosciuta, sebbene notiamo che vi è un vuoto da colmare, l'attenzione concentrandosi su *a*, farà di questa un centro di associazione (VI, F, 99). Le rappresentazioni connesse più o meno strettamente con *a* sorgeranno allora, ma noi le respingeremo successivamente, finchè apparisca quella che si trova con *a* nel rapporto cercato. La volontà dà il primo impulso, e, secondo l'eccellente espressione di GOLDSCHMIDT [1]) *apre la via;* ma una

[1]) GOLDSCHMIDT, *Erindringer* (Ricordi), I, pag. 183 seg.

volta ciò fatto, bisogna che l'acqua zampilli per forza propria, e noi non abbiamo allora che da comparare ciò che sorge con ciò che cerchiamo. Sull'intervento della volontà nelle rappresentazioni, su questa « apertura » poggia, come abbiamo visto più avanti (V, B, 53), il pensiero propriamente detto, la formazione delle nozioni, dei giudizi e dei ragionamenti.

L'influenza della volontà sulla vita intellettuale, come quella sul movimento corporeo, apparisce sotto la sua doppia forma di un isolamento e di una combinazione; può prodursi tanto una dissoluzione delle associazioni involontarie d'idee, che una formazione di associazioni nuove: l'elaborazione che debbono subire le rappresentazioni per divenire nozioni avviene in questi due modi.

*b*) *Reazione della volontà sul sentimento.* — Potrebbe sembrare che il sorgere e lo sviluppo involontari siano talmente propri al sentimento che non si possa concepirvi alcun intervento della volontà; come anche, l'azione della volontà è ancora più indiretta che nel corso delle rappresentazioni, e i risultati che può ottenere sono certamente ancora più limitati e sottomessi a maggior numero di condizioni. È pertanto di un grande interesse, teorico e pratico insieme, vedere quali vie sono aperte in questi casi.

1.° Anche allorchè noi non possiamo impedire a un sentimento di sorgere in noi, possiamo forse per lo meno impedirgli di estendersi, arrestando il *movimento organico* che gli è associato e che lo rinforza (cf. VI, D, 78): in ciò consiste principalmente la padronanza di sè, poichè essa non potrebbe colpire immediatamente il sentimento nella sua fase iniziale. D'altra parte la compressione del sentimento può farlo anche tanto più profondamente penetrare nella natura dell'uomo. Il risultato dipenderà, in ogni singolo caso, dal carattere individuale; ma è certo che l'arresto delle espansioni e delle manifestazioni avrà per effetto, a lungo andare, d'indebolire il sentimento.

Inversamente, si può eccitare un sentimento cominciando col mettersi nello stato che gli corrisponde, assumendo la fisonomia e facendo i gesti che gli convengono: i selvaggi si eccitano alla battaglia con danze violente; secondo PASCAL il fatto di prendere parte al culto esterno può servire di preparazione ad una reale conversione; è certo che si è in altra disposizione quando si chiudono le mani che quando si giungono; quando si tendono le braccia, che quando si serrano al petto. Specialmente, vi è una differenza caratteristica tra la disposizione che si prova allorchè i muscoli si tendono, e quella che si prova quando si rilasciano; con questo mezzo

gl' ipnotizzati possono essere messi in disposizioni differenti, a capriccio dello sperimentatore [1]). Nell'attore compreso della sua parte, le espressioni, gli atteggiamenti e i movimenti esteriori si accompagnano fino a un certo punto a disposizioni interne: i vari artisti presentano in ciò una quantità di diversità individuali, ma DIDEROT non è certamente nel vero quando sostiene che il miglior attore è quello che meno prova i sentimenti che esprime [2]).

2.° *Il mutamento delle condizioni esteriori della vita* può impedire a molti sentimenti di nascere, o per lo meno impedirne lo sviluppo. La potenza dei costumi e delle istituzioni poggia sull'influenza delle condizioni vitali, e le riforme politiche sono riforme indirette della vita affettiva. Anche le nostre abitudini e il nostro ambiente abituale hanno spesso su ciò una grande importanza. Allorchè ci mettiamo in certe condizioni determinate possiamo favorire o impedire il sorgere di certi sentimenti; molti risultati ai quali la nostra volontà non può direttamente giungere, sono ottenuti perchè noi ci leghiamo ad essi in tal modo che poi non è più in nostro potere liberarcene. Vi è un'igiene morale, come v'è una igiene somatica.

3.° Se è impossibile modificare il sentimento nella maniera precedente, si potrà forse riuscirvi dirigendo l'attenzione su *un altro fine;* ma perchè ciò possa riescire per nostro proprio sforzo, bisogna che il sentimento attuale non occupi l'intera coscienza: la volontà non potrebbe intromettersi senza un punto di partenza determinato. La prima condizione è dunque di cercare se vi è in noi qualche « appetito »: se l'uomo si dà tutto intero al suo stato attuale, se è « ridente e soddisfatto » (Ev. Luca, VI, 25) nessun nuovo sentimento ha ragione di manifestarsi. Ma l'individuo può provare talvolta un bisogno di modificare la sua vita affettiva, senza nondimeno potervi riescire se non è aiutato : è così che LICHTENBERG chiedeva « il primo impulso infinitesimale » che potesse condurlo a padroneggiare la sua ipocondria.

Per giungere a dominare la propria vita affettiva, bisogna utilizzare gl'intervalli che separano gli accessi intensi dei nostri sentimenti: bisogna che l'educazione preceda necessariamente l'auto-edu-

---

1) CARPENTER, *Mental physiology*, pag. 602-605; PREYER, *Die Entdeckung des Hypnotismus*, pag. 36-41. 85.

2) DIDEROT, *Le paradoxe du comédien*. Nuovi studi interessanti sono stati fatti su questo punto (interrogando gli attori celebri) da WILLIAM ARCHER (citato da JAMES, *Principles of Psycology*, II, pag. 464 seg.) e BINET (*Année psychologique*, III, pag. 279-295).

cazione, e anche quando ce ne occupiamo direttamente, abbiamo spesso bisogno di aiuti (d'« impulsi infinitesimali ») per non ritornare indietro.

4.° Una netta visione delle cause del sentimento ha per effetto di chiarirlo ed epurarlo: lo *sforzo per comprendere* il sentimento che mi domina può dunque fare anche che io mi opponga ad esso con maggiore libertà. Il sentimento ha ordinariamente un certo che d'indeterminato che fa parte della sua forza, e che può svanire dinanzi alla conoscenza chiara, come i fantasmi alla luce del giorno. Il bisogno che il sentimento ha di una spiegazione e di una giustificazione c'induce, come si è visto (VI, F, 102, *c*), a formulare e sviluppare ipotesi e teorie intere: quando la conoscenza chiara può raggiungere una forza sufficiente per fare scoprire la nullità delle cattive teorie, ha un contraccolpo sul sentimento. Tuttavia avrà soprattutto una grande importanza la visione delle cause che danno origine al sentimento: è universalmente riconosciuto come la convinzione che un dolore è inevitabile ne diminuisce l'amarezza. Questa conoscenza della causa agisce al più alto grado sui sentimenti che, come l'ipocondria, alimentano illusioni e diffidenza. KANT dominò la sua ipocondria « che nei primi anni giungeva fino al disgusto della vita » rendendosi conto che essa era una conseguenza del suo torace appiattito e stretto. « L'oppressione mi è rimasta, egli dice [1], poichè la sua causa è inerente alla mia struttura corporea; ma ho dominato l'influenza che essa esercitava sulle mie idee e sulle mie azioni, « deviando la mia attenzione da questo sentimento, come se esso non mi riguardasse per nulla ». LICHTENBERG racconta che stava meglio quando, durante la sua malattia nervosa, si turava gli orecchi con le dita, perchè allora considerava il loro morboso ronzio come qualche cosa di artificiale.

Però, l'influenza che l'intelligenza del modo come nasce il sentimento può avere sul sentimento stesso non è sempre dovuta alla soppressione della sua imprecisione e delle spiegazioni imaginarie: la conoscenza della necessità esercita sulla tendenza che fino a quel momento ci agitava impazientemente, e che vorrebbe cambiare ciò che non può essere altrimenti, un'azione di arresto; in fine, questa conoscenza può destare essa medesima un piacere, una gioia

---

1) Nell'opuscolo intitolato « *Von der Macht des Gemüts, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein* » (Della potenza che ha lo spirito di dominare i suoi sentimenti morbosi con la semplice intenzione di farlo), ed. Kehrbach, pag. 16.

di conoscere (un sentimento intellettuale, VI, C, 86) un rapimento dinanzi all'ordine delle cose, che c'ingloba con tutte le nostre gioie e i nostri dolori, e tutto ciò contribuisce a calmare l'intero stato [1]. Queste cause possono agire tutte insieme nella rassegnazione: la quale è dunque un sentimento misto in cui può dominare ora l'uno, ora l'altro di detti elementi.

c) *Reazione della volontà su se stessa.* — Per l'influenza che esercita sulla conoscenza e sul sentimento, *la volontà reagisce su se stessa.* Le rappresentazioni e i sentimenti sono dei motivi, e, in virtù dello sviluppo che precede, è possibile ciò posto che i nostri motivi diventino essi stessi l'oggetto della volontà. In questo senso si può volere la propria volontà; lo si può ancora nel senso che ci proporremmo come compito di coltivare la nostra facoltà di risoluzione, cioè la facoltà di mettere un termine al contrasto interno, alla deliberazione. Infine questa *volontà di volere* può significare anche che si vuol sostenere e perseguire la propria risoluzione, senza lasciarla abbattere in seguito dalle nuove disposizioni che possono sorgere: ciò deve avvenire specialmente allorchè il fine scelto richiede l'impiego di tutta una serie di mezzi e la produzione di una moltitudine di azioni parziali. Si vuole *a*, in causa di esso, si vuole egualmente *b*, *c*, *d*....., e l'esecuzione di tutte queste risoluzioni secondarie non è possibile che col mantenimento della risoluzione principale, essendo soppressi tutt'i motivi che potrebbero condurre in altre direzioni.

La volontà non è mai un sistema chiuso o un principio assoluto; è impossibile scoprire un punto in cui la recettività, la passività cedano completamente il posto all'attività o viceversa: nessun coltello psicologico, per quanto sia fine e maneggiato con sicurezza, potrà mai tracciare una linea di demarcazione tra la potenza d'attrazione dell'imaginazione e del sentimento e l'adesione volontaria. Il rapporto di queste due facce dello spirito può variare all'infinito, ma nessuno di esse sparisce mai completamente. Quando GOETHE scrive, nella sua ballata del « Pescatore »: « Per metà essa l'attirò, per metà egli s'immerse » la dualità si trova nel secondo membro, perchè *immergersi* è qui sinonimo di *lasciarsi immergere.* Non vi è dunque nè primo nè ultimo termine, sibbene un rapporto reciproco indefinito fra agire e subire.

---

[1] Questo punto è stato messo in rilievo da SPINOZA (v. *Storia della Filosofia Moderna*, I) e da GOETHE (*Aus meinen Leben*, XVI).

**111.** — *Rapporto d'opposizione tra la volontà e gli altri elementi della coscienza* (*concentrazione e differenziazione*). — L'evoluzione superiore della vita volontaria non è possibile che grazie all'influenza della conoscenza e del sentimento. Ma nel passaggio che si verifica dalle forme inferiori alle superiori della volontà, il disaccordo tra gli elementi della coscienza può indurre rallentamenti ed arresti. Grazie allo sviluppo della conoscenza e del sentimento, si produce una *differenziazione*, perchè si fa valere un maggior numero di sentimenti e di rappresentazioni di quello che non sia necessario per l'atto spontaneo e per l'azione comandata dalla tendenza. Può essere malagevole risalire da questa differenziazione, che favorisce nella deliberazione lo sviluppo del sentimento, alla *concentrazione* che caratterizza la risoluzione. Le sensazioni, rappresentazioni e sentimenti che non possono fondersi col motivo di azione dato, tendono a sommergerlo e a respingerlo.

Quando i bambini debbono imparare a camminare, la fiducia in sè stessi è per essi un appoggio essenziale: un'azione si compie assai più facilmente quando si è fortemente convinti della propria riuscita. La vivacità avventata che caratterizza l'inizio di ogni vita cosciente è un'espressione dell'istinto di conservazione e permette di impegnarsi tutto nell'azione. Ogni riflessione e ogni scrupolo paralizzano e inducono, in ogni caso, un periodo in cui l'energia è risolta e frazionata. Il bambino è forse capace di camminare da solo, se non gli si parla; ma barcolla e cade se impressioni diverse dividono la sua attenzione. La volontà deve, per natura, essere sempre limitata: il suo oggetto è una cosa unica e determinata, e tutte le idee, tutt'i sentimenti che si riconnettono ad altre cose, avranno sempre più o meno l'effetto di paralizzarla. Perciò le nuove intuizioni, che amplificano il nostro orizzonte ed aumentano la sfera in cui viviamo, producono spesso un abbassamento d'energia, in modo che *l'estensione e l'intensità* sono *in ragione inversa* l'una dell'altra. Se non si tien conto che della sola intensità, l'istinto e l'autorità sono evidentemente le più grandi forze determinanti della volontà: la via è tracciata qui con una certezza immediata; l'avvenire perde quasi l'impronta del possibile.

Il passaggio dall'istinto alla volontà pienamente cosciente può condurre diversi pericoli, ai quali sono molto notevolmente esposte le nature in cui dominano fortemente le impressioni e le riflessioni. — Ogni volta che si agisce, vi è qualche rischio da correre: non si potrebbe predire l'esito con una certezza assoluta. Finchè pensiamo e deliberiamo non vi è nulla di perduto; ma una volta

compiuto l'atto, è spesso impossibile sopprimerne le conseguenze: da ciò nasce la tendenza a limitarsi alla deliberazione e di non concludere. — Inoltre, ammettendo anche che la nostra impresa riesca, la realtà non potrà mai darci completamente l'ideale che abbiamo sognato: contentiamoci dunque piuttosto dei nostri pensieri ideali, invece di lasciarci trascinare all'azione, dalla quale ricaviamo tanto poco! [1]). — Finchè dominano l'istinto e la tendenza, non si apprezza il valore della vita: solo la riflessione arresta l'impulso che ci spinge all'atto, per cercare se, in maniera generale, vale veramente la pena di compiere un atto come quello che si disegnava. Il solo fatto di domandarsi se si è felici mostra già che ci si è messi fuori dall'oggetto nel quale e pel quale si dovrebbe vivere, e non è da meravigliare che si sia incapaci di trovare, in questo isolamento, ciò che si aveva finchè la vita ci assorbiva interamente. La facoltà di concentrazione e la forza d'azione se ne troveranno indebolite, perchè non si può imporre al dubbio di arrestarsi. Già nei chiostri del medio-evo si conosceva una specie di pensieroso torpore, che si chiamava *accidia* (animi remissio, mentis enervatio), uno stato di scoraggiamento che opprimeva il cuore e impediva l'azione: questa disposizione di spirito era messa nel novero dei peccati capitali, in opposizione alla speranza che si collocava tra le virtù cardinali. Nei tempi moderni questo genere di riflessione pessimista non è certamente divenuto più raro: esso si produce facilmente in una tappa dell'evoluzione che non è più governata immediatamente dall'istinto e dall'autorità: la noncuranza ingenua è sparita, e non è sempre facile acquistare un sentimento di sicurezza provato dal fuoco purificante della critica. Tutta la letteratura moderna è piena di descrizioni e di caratteri in cui la vita riflessiva ed affettiva hanno preso il sopravvento sulla facoltà di concentrazione, e dove per sopra più la vita affettiva è segnata da un'impronta nettamente triste. — Il disaccordo tra la riflessione e la volontà giunge financo a diventare una malattia mentale nella *follia esitante,* detta anche *follia del dubbio* o *abulia*, in cui gli atti più semplici, che ordinariamente si compiono in modo puramente meccanico, sono ponderati indefinitamente, in modo che il malato non sa neppure decidere se sarà il piede destro o il sinistro che muoverà il primo passo [2]).

---

[1]) Questa forma di arresto della volontà ci è descritta in mille modi diversi in Amiel, *Fragment d'un journal intime.*

[2]) Mausdley, *Pathologie de l'esprit,* pag. 332. Sulle differenti forme di abulia v. *Année psichologique,* II, pag. 886 e seg.

La più notevole di queste pitture poetiche di caratteri, è l'Amleto di SHAKESPEARE: Amleto apparisce il tipo di un'epoca di transizione; il poeta ha descritto in questo personaggio le proprie idee, i propri sentimenti e quelli della sua epoca, e l'ha fatto vivere nondimeno in un tempo in cui si crede al purgatorio e la vendetta è un dovere. Quand'anche ciò risultasse semplicemente dal fatto che il quadro e le linee principali forniti dalla vecchia leggenda sono stati conservati, mentre il carattere del protagonista era modificato, l'Amleto della tragedia non esprime meno pensieri e sentimenti poco adatti al compito che deve assolvere. L'Amleth della leggenda che SAXON IL GRAMMATICO ci ha tramandato non ha scrupoli, benchè si conduca con molta circospezione: esegue con sicurezza ogni parte del suo piano complicato, non avendo altra guida che l'istinto di conservazione e il desiderio di vendetta. Amleto ha tutta la saggezza e tutto lo spirito di Amleth, ma non ne ha l'assenza di scrupoli, benchè si trovi in una situazione più favorevole per agire, poichè, come egli stesso dice, non manca certo per farlo « nè di motivi, nè di volontà, nè di forza, nè di mezzi ». I tratti che ci sono soltanto indicati dai poeti greci come appartenenti ad Oreste (meno da ESCHILO e, cosa notevole, un po' più da EURIPIDE) ossia il dubbio, l'esitazione a prendere un partito, costituiscono tutto il fondo del carattere di Amleto: egli può agire energicamente per scatti, nelle situazioni che sorgono bruscamente; ma non ha che l'azione improvvisata. Similmente un abulico potrà agire per suggestione, ma non per riflessione propria. La meditazione, una volta messa in campo, esercita in Amleto un tale imperio che egli è incapace di trovare un semplice punto di partenza alla sua azione. Ma il suo essere è doppio; vi è in lui una inclinazione a perdersi in riflessioni e in emozioni, suscitate senza alcun dubbio dalla sua posizione e dal compito che deve eseguire, ma che però lo trasportano lontano da essi ed occupano una parte dell'energia immediatamente utilizzata, in Amleth e in Oreste, nell'azione; ciò che egli stesso esprime: « Così la riflessione ci rende tutti vili; il colore originale della risoluzione si tinge del pallore del pensiero ».

In origine è nell'interesse stesso della volontà e dell'azione che un intervallo sia stabilito tra la comparsa del motivo e la risoluzione. In maniera generica, in fatti, la coscienza non nasce che quando l'eccitamento scatena immediatamente il movimento (IV, 32, 34); bisogna che durante l'intervallo i motivi contrastino tra loro, perchè sia la più intima essenza dell'anima a determinare l'azione. Tutta-

via questo giuoco delle possibilità può produrre nella mente una fascinazione o un'angoscia tali che essa vi si perde completamente, senza giungere fino alla risoluzione e all'azione. L'individuo si trova allora sulla via della follia. « Finchè la passione conserva il suo carattere attivo del principio, non mena che raramente alla follia, perchè obbliga appunto l'intelligenza e la volontà a dare il loro massimo di forza, ciò che le fa mantenere entrambe reciprocamente nella via del buon senso: soltanto la passione affatto passiva, quella cioè che si risolve in vuoto desiderio, sollecitazione vana, speranza insensata, o vile scoraggiamento, soltanto quella, dico, è la radice della follia » [1]).

Si tratta dunque di tornare dal mondo dei possibili a ciò che è necessario in conseguenza delle circostanze: questa limitazione e questa restrizione richiedono *rassegnazione*. Volere equivale ad applicarsi a qualche cosa di affatto determinato; perciò, per quanti giri possa fare, la deliberazione deve metter capo, in fin dei conti, a un punto di partenza semplice e dato nella nostra propria natura; si tratta di afferrare qualche cosa che abbiamo sotto mano. Alla differenziazione deve succedere una *concentrazione*. Si tratta di chiudere ogni contrasto cosciente, di concentrare l'energia su di un sol punto che possa servire di partenza per l'attuazione del fine che si è proposto. Spesso per mantenere il fine bisogna fare grandi sforzi, perchè impulsi opposti cercano di mettersi in prima linea, e di far ricominciare senza tregua la deliberazione. La scossa vigorosa con cui il nostro io reale giunge a crearsi un'uscita, nel momento della scelta, deve spesso essere ripetuta più volte perchè il suo effetto non vada perduto: l'esaltamento vivo che si prova nel momento della risoluzione è ben presto seguìto, infatti, da uno stato di abbattimento o di atonia.

**112.** — *La coscienza della volontà.*

*a*) *Coscienza della volizione.* — La conoscenza di *ciò che vogliamo*, la coscienza del fine e del contenuto della nostra volontà, ci è sembrato caratterizzare il volere propriamente detto, in opposizione all'istinto. Viceversa, non abbiamo ancora sollevata la questione di sapere da dove conosciamo anche *che vogliamo*, o che cosa avviene, propriamente parlando, in noi quando vogliamo qualche cosa.

[1]) IDELER, *Biographien Geisteskranker*, pag. 156.

Non avevamo alcuna ragione per sollevare una simile questione a proposito degli elementi della conoscenza e del sentimento: le sensazioni, le rappresantazioni e i sentimenti sono elementi che si manifestano chiaramente alla coscienza. Ma non è così facile scoprire gli elementi della volontà. *Ciò che proviamo immediatamente nella nostra coscienza, quando vogliamo, si riconduce con una analisi approfondita, a elementi di conoscenza e di sentimento.* Nella tendenza ci son dati sentimenti di piacere o di dolore, una certa inquietitudine prodotta da oscure sensazioni cenestesiche, come una rappresentazione più o meno distinta dello scopo della nostra attività. Nella risoluzione, espressione tipica della volontà propriamente detta, ciò che ci è dato è l'idea di un fine prescelto e dei mezzi da adoperare per raggiungerlo, poi un sentimento di piacere all'idea del fine attuato e in fine sensazioni più o meno vive di sforzo e di ripiegamento su se stessi. Come si vede, nè la tendenza nè la risoluzione forniscono alla nostra esperienza interna elementi nuovi che non esisterebbero senza di ciò. Uno dei caratteri particolari della risoluzione, la più netta forma della volontà, è che la mente *vi si concentra e vi si acuisce*, considerando l'azione possibile come propria. Prima di eseguire realmente l'atto, lo riconosciamo (lo percepiamo) come facente parte del nostro io: noi l'adottiamo o l'anticipiamo, considerando come atto compiuto ciò che, visto dall'esterno, non è ancora che una semplice possibilità. Per contrasto all'azione interna espressa dalla risoluzione, la moltitudine dei desideri e delle imaginazioni variabili non sono che pure possibilità.

Noi non abbiamo dunque una coscienza affatto immediata del nostro volere [1]: gli elementi volontari non si lasciano scoprire con un'analisi così semplice e così chiara come quella che permette ordinariamente di far vedere gli elementi intellettuali ed affettivi. In generale, non si percepisce mai direttamente l'attività; ciò che aveva già dimostrato DAVID HUME (cfr. V, D. 67 *a*). Noi non osserviamo più immediatamente la sintesi (v. V. B, 47) che esprime la coscienza, l'io, e che si manifesta in modo particolarmente energico nella decisione volontaria — che è evidentemente una concentrazione. Gli stati in cui crediamo più specialmente di sentire la nostra attività sono stati molto concentrati, dove dominano una rappresentazione, un sentimento unici, e ci sembrano essere il punto

[1]) V. maggiori particolari nel mio lavoro: « *Ueber Wiedererkennen* », *Vierteljährsschrift für wissensch. Philos.*, XIV, pag. 293-316.

di partenza o l'inizio di una serie di modificazioni interne o esterne. Ma in ogni stato psichico si trovano questi caratteri in una maniera approssimativa, — e ogni stato di coscienza racchiude anche una volontà, un lato attivo (IV, 42, *b*, *d*, *e*): non vi è dunque, tra il nostro stato di risoluzione e gli altri, che *una differenza di grado.* Perciò ci è facile comprendere un forte moto dell'animo o una chiara rappresentazione dell'oggetto desiderato con una decisione definitiva, che non può sempre ricondursi a un solo momento molto preciso.

*b*) *Il problema del reale nel dominio della volontà.* — Ora queste considerazioni sollevano nel tempo stesso il problema della realtà nel dominio dell'esperienza interna. Quale criterio si può assegnare per mostrare che *una volizione ha realmente avuto origine*, che una decisione definitiva è intervenuta? *Come distinguiamo in questo caso il possibile* (*desiderio e imaginazione*) *dal reale* (*risoluzione*)?

La concentrazione non differisce dall'espansione che *in grado*: ogni desiderio ardente implica anche una certa concentrazione. I desideri sono rispetto alla risoluzione ciò che la nebulosa iniziale è all'attuale sistema degli astri: ma non è così facile qui rendersi un conto esatto dei progressi raggiunti nella formazione. Quando l'atto interno non è seguito dall'atto esterno, come posso esser sicuro che io l'abbia realmente voluto? Qui si vede fino a qual punto difettiamo di un dinamometro psichico. — La risoluzione sembra la conclusione di un dibattito interno; ma quale sicurezza abbiamo che questo dibattito non sarà più ripreso, e che allora la risoluzione non soffrirà la « pallidezza del pensiero »? E se ciò accade, la risoluzione era altra cosa che un desiderio?

Nella pratica, noi ci rimettiamo in ciò al nostro sentimento immediato. All'inizio non dubitiamo della nostra volontà più che della realtà del mondo esterno (V, D, 65-66); crediamo di poter notare immediatamente in noi stessi che abbiamo preso una risoluzione; proviamo una certa aspettazione attiva, che ci è propria, ci sentiamo messi in un certo movimento. Gli uomini che sono costretti dalla loro posizione a compiere funzioni fisse ed immutabili (come i militari e i giudici) acquistano sotto questo rapporto una maggiore sicurezza degli altri, ma spesso ciò non avviene che nella cerchia delle loro funzioni. — Una sicurezza piena ed intera è impossibile [1]). Noi non possiamo ottenere in questi casi che una

---

1) Nella magistrale analisi psicologica che DOSTOJEWSKI ci dà della risoluzione

*fiducia pratica* in noi stessi, che si appoggia sulla esperienza che abbiamo di noi e sulla conoscenza che abbiamo del nostro carattere. A dir vero tiriamo allora una conclusione che non è punto un fatto immediato come una sensazione, un'idea o un sentimento.

Sebbene, in pratica, si tracci una linea di demarcazione precisa tra i desideri e le risoluzioni, si conviene anche, d'altro canto, che è difficilissimo conoscere se stessi: in nessun campo la confusione e l'illusione sono così facili come nella questione del possibile e del reale nel dominio della natura interna; in nessun caso l'influenza di anticipazione e di attuazione esercitata dal sentimento (VI, F, 102, *a*) si manifesta con maggior facilità e pericolo che in questo, dove manca ogni controllo esterno. La risoluzione è un'anticipazione (VII, B, 109, *c*) ma non ogni anticipazione è una risoluzione. Molte persone si considerano come eroi di volontà perchè hanno sognato « grandi cose » che d'altronde non hanno mai ricevuto la forma tangibile e prosaica di azioni esterne. Bisogna dunque esercitare qui una critica incessante, dello stesso genere di quella che si esercita rispetto ai fatti della natura esterna (v. V, D): noi siamo rispetto alla volontà, cioè alla nostra realtà interna, nella stessa posizione che di fronte alla realtà esterna; il criterio della realtà nel dominio interno, come in quello esterno, è *la solida connessione delle esperienze.* Una sola percezione o un solo sentimento possono provenire da una illusione: ogni idea di attività è sempre una conclusione; l'esperienza non ci fornisce mai altro che i risultati dell'attività.

Un esempio chiarirà questa legge. Una donna fu arrestata una sera in un giardino, dove si era introdotta per dar fuoco alla casa di una rivale: davanti al tribunale, ella dichiarò che già prima di essere arrestata era tornata ad altre idee. Sembra, ciò posto, che ella *non avrebbe dato fuoco alla casa* anche se non l'avessero arrestata; non per tanto ella non osò giurare che *avesse* già in quel momento *abbandonato il suo disegno, e risoluto di andarsene* senza

presa da *Raskolnikow* di commettere l'omicidio, senza dubbio fa rilevare, da una parte, che vi fu un momento in cui l'idea di questo apparve subitamente al suo eroe come *altra cosa che un fantasma della mente*: « Egli lo vide sotto una luce nuova, orribile, fino a quel momento del tutto sconosciuta: fu per lui come un colpo alla testa »; — ma d'altra parte, l'autore nota anche come « una singolarità di tutte le risoluzioni « complete » che Raskolnikow aveva preso già in questa cosa, che quanto più erano « complete » tanto più gli apparivano *orribili* ed *impossibili* ». Già sul punto di commettere l'atto, « egli non crede ancora alla sua risoluzione finale ». *Delitto e Castigo* (trad. dal russo). — Cfr. MACBETH (v. VI, F, 100).

metterlo in esecuzione [1]. Si vede nettamente in questo esempio la differenza che c'è tra una *conclusione* tratta dallo stato generale della mente, con l'aiuto della conoscenza che si ha di se stessi, e la *coscienza immediata* di ciò che si prova nel momento stesso: la prima può essere certa anche se la seconda non lo è.

La morale è in ciò completamente d'accordo con la psicologia, poichè porta il suo giudizio tanto sulle idee e sui desideri che sulle risoluzioni e sulle azioni. Ma, d'altro canto, la morale parte ugualmente a ragione dal principio che la nostra intima essenza consiste nella nostra volontà. *La difficoltà che si prova a trovare una manifestazione chiara e distinta della volontà in un solo fenomeno particolare proviene appunto dal fatto che la volontà non comincia in un punto speciale ma agisce invece fin dall'inizio della vita cosciente, in ogni associazione d'idee e in ogni emozione.* L'energia che si concentra in ogni risoluzione si applica sotto una forma meno intensa in ogni conoscenza e in ogni fenomeno di sensibilità. Così la psicologia della volontà abbraccia a dir vero tutto il dominio della vita cosciente (cf. IV, 35, *e*): i fenomeni chiamati specialmente volontari formano il culmine di un processo che si estende a tutta la vita cosciente.

**113.** — *La volontà e la vita psichica incosciente.*

*a*) *Il centro della coscienza non è sempre quello del nostro essere.* — È giusto dire della volontà, più ancora che delle altre forme della vita psichica, che non si può comprenderla pienamente finchè ci si limita alla chiara luce della coscienza. Quando anche le nostre risoluzioni e i nostri atti siano determinati da motivi che risultano dal più profondo della nostra natura intima, non ne segue che questi si manifestino sempre chiaramente alla nostra coscienza: in questi casi sappiamo senza dubbio *che* e *ciò che* vogliamo, ma non sappiamo nettamente *perchè* lo vogliamo.

Vi è qui come dovunque (v. III) tutta una scala di gradi intermedi tra l'incosciente e la coscienza. In ogni momento, senza dubbio, vi è nel *centro della nostra coscienza una* idea, un sentimento, da cui si irradiano, andando a sperdersi nell'incosciente, le altre idee e sentimenti che esistevano in noi nello stesso momento. Gli atti determinati dall'idea costante o dal sentimento dominante sono benissimo compresi tanto da noi che dagli altri; ma non è necessa-

---

[1] Il caso è narrato estesamente da BISCHOFF, *Merkwürdige Kriminal-Rechtsfälle*, I, pag. 457-474.

rio che ciò che occupa allora, o ha occupato fino a quel momento pel maggior tempo il centro della nostra coscienza, sia realmente ciò che è più profondamente fitto nella nostra natura. Ora, se bisogna allora agire, non è da meravigliare che ciò che si produce sia un oggetto di sorpresa tanto per gli spettatori che per lo stesso attore: un elemento può sorgere bruscamente, senza essere mai apparso fino a quel momento in prima linea nella coscienza, e senza che l'individuo lo riconosca bene come suo. L'io reale non è completato una volta per tutte (cf. V, B, 47) e i suoi limiti, cioè quelli che separano il centro della coscienza dalla sua periferia, non sono fissi ed immutabili più che non lo siano i limiti di ciò che è cosciente in noi e di ciò che non lo è (v. III, 24). Si producono un'evoluzione e uno spostamento continui: vi sono istinti che non si manifestano se non quando lo sviluppo corporeo e l'esperienza hanno raggiunto un certo grado; vi possono dunque essere in noi molte disposizioni latenti che non hanno ancora trovato le condizioni necessarie per manifestarsi.

La natura ci spinge innanzi fin dall'inizio, poichè noi siamo già attivi nel momento in cui la coscienza si desta; è soltanto a poco a poco che la coscienza può acquistare influenza sulla nostra attività (sia interna che rivolta verso l'esterno) e quest'influenza non è mai perfetta. Il bisogno spontaneo di movimento, i riflessi e gli atti semi-coscienti che un sentimento oscuro accompagna, serbano sempre una certa autonomia, anche dopo che il pensiero cosciente ha assunto ufficialmente la presidenza. Si prova piacere nell'obbedire a ogni impulso forte, anche quando il fine non ne è chiaro per la coscienza: come in tutte le azioni irreflessive (cf. IV, 32), impulso e piacere formano una cosa sola. Non si potrebbe ancora stabilire in ciò distinzione marcata fra il motivo e l'azione: questa distinzione non è veramente possibile che nel disegno e nella risoluzione che *precedono* stati di coscienza ben distinti [1]). Se si vuol parlare di motivi a proposito di queste azioni irriflessive, bisognerà chiamarli motivi incoscienti: le forze motrici non oltrepassano la soglia della coscienza. — L'incoscienza e l'irriflessione hanno in ogni volizione cosciente una parte che varia nei singoli

[1]) Già SIBBERN (*Psychologie*, Copenhagen, 1856, pag. 480) aveva notato che nella volontà immediata e irriflessiva, primitiva o acquisita che fosse, non vi era modo di distinguere il motivo e la volontà, mentre poteva benissimo trovarvisi una sovraeccitazione affettiva. Cf. anche DARWIN, *La discendenza dell'uomo*, cap. III; JAMES, *Princ. of. Psychol.*, II, pag. 549-559.

casi, ma che si palesa talvolta apertamente all'esterno. È qui che bisogna collocare quegl' impulsi oscuri che certamente ognuno conosce e che ci portano a rompere diversi oggetti, a interrompere serie conversazioni o a far cose ugualmente prive di senso e di ragione. Questo fenomeno è stato chiamato l' « antilogia della volontà » [1]. In onta alla nostra volontà ragionevole, si leva in noi una tendenza per noi stessi inesplicabile, che non di meno è ordinariamente vinta, quantunque in molti casi a costo di considerevoli sforzi. I fenomeni di questo genere provano l'esattezza del principio: noi non conosciamo il nostro carattere che dalle nostre azioni. Siccome la nostra natura o il nostro carattere sono più vasti della piccola parte rischiarata dalla nostra coscienza, e siccome le nostre azioni non possono mai rivelare completamente a noi stessi nè agli altri la nostra natura, esperienze nuove restano sempre possibili. — Un esempio impressionante del modo con cui i veri motivi possono rimanere celati alla coscienza del soggetto agente, ci è fornito dall'esecuzione dei comandi ricevuti durante uno stato ipnotico: il soggetto cerca di rendere intelligibile la propria azione a se stesso e agli altri con ragioni spesso molto ingegnose, ma senza sospettare la ragione vera, il comando ricevuto durante l'ipnosi [2]. — Nelle deliberazioni che siamo incapaci di condurre a termine per difetto di una chiara conoscenza di noi stessi, cogliamo spesso per deciderci un motivo particolare, che basta per sè solo, e che si spiega tanto per noi che per gli altri; così, per es. quando si abbandona per motivi di salute una carriera per la quale si è sentita lungamente più o meno attitudine: la questione del rapporto della carriera con le nostre facoltà e la nostra convinzione non è allora troncata in modo completamente personale [3].

*Finchè gli impulsi incoscienti ad agire operano nel senso stesso delle idee e dei sentimenti coscienti, non sono facilmente notati;* la loro forza si confonde per la maggior parte del tempo, con quella dei motivi coscienti ai quali attribuiamo tutto il merito o tutta la colpa dell'azione: *noi ci sentiamo liberi e senza impacci.* — Tuttavia le forze motrici che intervengono incoscientemente nelle

---

1) SPITTA, *Die Willensbestimmungen und ihr Verhältniss zu dem impulsiven Handlungen*, Tübingen, 1881; FRIEDENREICH, *Om Tvangsforestillinger* (Le idee fisse), Copenhagen, 1887, pag. 64 seg.; HACK TUKE, *Zwangsvorstellungen ohne Wahnideen*, *Zeitschrift für Psychologie*, II, pag. 97 seg.

2) FOREL, *Der Hypnotismus*, 2.ª ediz., pag. 78.

3) V. un esempio in CARLYLE, *Life of Sterling*, parte II, cap. II.

nostre azioni riflessive o irreflessive possono giungere alla nostra coscienza in maniere differenti. Dapprincipio noi possiamo essere sorpresi dallo slancio e dall'energia che mettiamo nell'eseguire un atto, senza che i motivi che scopriamo nella coscienza ne forniscano una spiegazione completa: bisogna allora ammettere che forze incoscienti si aggiungono a questi motivi. Un secondo modo ci è indicato da SCHOPENHAUER [1]) nel seguente esempio: « Noi ci asteniamo da qualche azione pericolosa per ragioni puramente morali, a quanto ci sembra; più tardi apprendiamo che solamente il timore ci tratteneva, poichè la compiamo quando non presenta più pericolo ». Finalmente noi possiamo notare i motivi incoscienti quando agiscono in senso opposto ai motivi coscienti: noi ci sentiamo allora arrestati da una barriera inesplicabile; scopriamo in noi qualche cosa di cui non siamo padroni. È così che un'abitudine può spesso opporre resistenza a un disegno cosciente, senza che ci rendiamo subito un conto esatto dell'origine di questa resistenza (cf. III, 22). Questo contrasto intimo ci dà nel tempo stesso il sentimento che non siamo liberi.

b) *Determinismo e indeterminismo.* — Se ci limitiamo in modo puramente empirico a ciò che si manifesta nella e davanti alla coscienza, durante e prima dell'azione, non si potrebbe dimostrare che la legge di causalità abbia un valore nel campo della volontà o in quello della vita psichica in genere. Qui, come dovunque, la legge causale non è dapprima che un'ipotesi o un postulato col quale affrontiamo ogni ordine di ricerche. Generalmente, noi non comprendiamo una cosa che quando scopriamo un nesso causale: se dunque pretendiamo di comprendere la vita volontaria, bisogna ammettere che la legge causale vi si può applicare come in altri campi. Questa opinione è in sè esatta e non ammette contraddizioni; giacchè anche dove non possiamo trovare alcuna spiegazione, sia pure ipotetica, la più naturale spiegazione resta ugualmente quella che ammette che le cause siano così profonde o le circostanze della loro azione così complesse, che non sapremmo penetrare fino ad esse. È questa la conclusione alla quale giungiamo in ogni altro campo delle nostre ricerche, quando ci manca la spiegazione. L'osservazione psicologica non potrebbe, anch'essa, condurre a un risultato differente: essa può, infatti, presentarci feno-

[1]) *Le monde comme volonté et représentation*, trad. franc. di Cantacuzène, II, pagina 312.

meni di cui siamo incapaci di trovare la causa, ma non potrebbe condurci al risultato che *non vi sarebbero cause* di ciò che resta per noi inesplicabile.

Come ogni altra scienza, la psicologia è costretta ad essere *determinista*, cioè a partire dalla supposizione che il principio di causalità vale rispetto alla vita volitiva tanto quanto si ammette rispetto al resto della vita cosciente e rispetto alla natura materiale. Se questa supposizione ha dei limiti, questi coincidono con quelli della psicologia stessa. Astrazione fatta da questa questione di principio, sarà facile mostrare l'essenziale importanza che ha per la psicologia il mantenere l'esistenza di nessi causali nel dominio della volontà.

1.° Molte oscurità provengono dal senso che si attribuisce alla parola *motivo*. Se per motivo s'intende una forza determinante diversa da noi, dalla nostra natura, è facilissimo dimostrare che ogni volizione ha dei motivi, e fare della volontà la schiava di qualche cosa di esteriore; si è qui schiavi noi stessi del linguaggio che fornisce ai motivi un'azione su di noi analoga a quella che esercitano sul piatto di una bilancia i pesi che vi si mettono dal di fuori. Ma in realtà il motivo, la forza eccitatrice della volontà siamo sempre *noi stessi presi sotto una forma o sotto un aspetto determinato;* i nostri motivi sono parti di noi stessi, che appartengono ora al nostro io reale, ora al lato più vicino della periferia del nostro essere. È la nostra natura che decide se una cosa può divenire per noi un motivo. Il nostro io reale è il nostro *motivo fondamentale* (VII, B, 113 *c*); esso può essere tanto sviluppato che parecchi motivi divengono per questa ragione assolutamente impossibili; inversamente, certi motivi, con la loro frequente apparizione, potranno modificare l'io reale. I nostri motivi coscienti sono le rappresentazioni e i sentimenti determinati, senza cui nessuna volizione propriamente detta è possibile; — e ogni volizione deve mirare a un oggetto preciso, avere un contenuto o un fine determinato. Il contenuto o il fine è compreso nella rappresentazione e determina il sentimento; ciò che noi chiamiamo volere è l'abbandonarsi a questo fine o a questo contenuto, azione di cui si trova — come abbiamo visto — una delle più semplici forme nel modo con cui ci prepariamo ad eseguire un certo movimento (VII, A, 108, *a*).

I motivi non sono determinati soltanto dalla nostra natura originaria, ma anche dalla nostra volontà e dalle nostre azioni anteriori: il volontario e l'involontario sono, come abbiamo fatto così

spesso notare, in un rapporto di azione reciproca straordinariamente complicata. L'importanza delle nostre volizioni e dei nostri atti non deriva unicamente dai loro effetti esterni; essi agiscono anche sulla vita involontaria e incosciente, determinandola e trasformandola. Il solo fatto che un sentimento si è espresso o scaricato una volta in un modo determinato, può già avere una importanza decisiva per la natura delle sue manifestazioni ulteriori: esso può essere sia inibito che rinforzato o modificato, donde la possibilità di una reazione più o meno cosciente (ma di cui ogni punto ha ugualmente la sua ragione naturale) sui motivi. La volontà può così educare se stessa (cf. VII, B, 110). A quali risultati può giungere l'individuo in ogni singolo caso? È una questione di fatto che la sola esperienza può risolvere: è evidente che colui che non prova alcuna tendenza nè alcun desiderio non ne farà neppure il tentativo.

2.° Il determinismo, sostenendo che il nesso causale esiste nel dominio della volontà, ammette la *continuità dell'evoluzione della vita cosciente; l'indeterminismo*, invece, la teoria che ammette volizioni senza causa, infrange assolutamente il nesso e la continuità interna di questa vita. Bisogna scegliere tra queste due concezioni: bisogna necessariamente che la legge di continuità abbia un valore o non ne abbia alcuno, che la continuità esista o non esista. E poco importa in questo caso la grandezza dell'interruzione. Siamo di fronte ad una questione di principio: un peso sospeso ad un filo cade sempre, quando il filo sia tagliato tanto in un punto solo che in parecchi. Una volizione senza causa sarebbe qualche cosa di assolutamente estraneo, assolutamente inconciliabile con la natura dell'io. Il disegno e la risoluzione dipendono dalla memoria, e per conseguenza non si possono ammettere regole o leggi variabili per la memoria e l'associazione delle idee, che non lo siano nel contempo per la volontà. Dire che la volontà è intimamente connessa alla memoria, è dire insomma che essa è intimamente connessa all'io, all'unità formale e reale della coscienza (V, B, 47). Un atto senza causa non potrebbe provenire da un io, nè essere il *nostro proprio atto*, perchè un atto è veramente nostro soltanto se è una manifestazione necessaria del nostro essere. Le due idee, *determinazione per se stessa* e *assenza di causalità*, che si considerano spesso come equivalenti, si sopprimono reciprocamente, quando si dà alle parole « se stessa » un senso preciso.

Come naturale conseguenza di ciò che precede, è tanto più facile comprendere la volontà, quanto più il suo sviluppo è ele-

vato. I caratteri energici e come di un sol pezzo sono facili a comprendere, perchè ciascuna delle loro manifestazioni e delle loro azioni è determinata dalle idee e dai sentimenti che ne sono l'impronta. D'altronde i caratteri così nettamente marcati sono generalmente partigiani della concezione determinista (gli stoici, i calvinisti, i filosofi inglesi). Quando l'intelligenza psicologica dei caratteri è impossibile, ordinariamente siamo di fronte a esseri inquieti, agitati, incolti, e che non sono padroni di se stessi — ciò che è tutto l'opposto della libera determinazione di sè e della volontà vera. Se si volesse trovare, nel campo psicologico, qualche cosa che non sia sottoposta alla legge di causalità, bisognerebbe cercarla in prima linea nelle rappresentazioni senza seguito (« la danza delle idee ») e nelle suggestioni variabili del folle e dell'idiota: ma appunto ciò che domina in una tal vita è la schiavitù e non la *libertà*, se si usa questa parola non nel senso di assenza di causalità, ma in quello naturale nel quale lo adoperava già SOCRATE, cioè nel significato di concentrazione e d'indipendenza della volontà, che fanno che l'uomo sia, durante tutta la vita e in tutt'i suoi atti, d'accordo con le sue più intime convinzioni e coi suoi più profondi sentimenti. In questo senso, la libertà è il fine verso il quale tende l'evoluzione della mente, — e il suo contrario non è la necessità, ma sibbene il caso e l'acciecamento.

3.° Queste ragioni sono tanto valide che l'indeterminismo ha rinunciato sempre più ad ogni fondamento e ad ogni giustificazione teorici e presentemente non invoca essenzialmente che ragioni morali. Si è visto che allorquando l'indeterminismo spiega azioni, altrimenti inesplicabili, con una volontà indipendente dalla legge di causalità e imaginata specialmente a questo fine, non è che una mascherata confessione d'ignoranza, come lo era l'appello fatto a una forza vitale per spiegare i fenomeni biologici. In complesso, si considera l'indeterminismo come una condizione necessaria della responsabilità e dell'imputabilità morali; ma la discussione di questa tesi compete piuttosto alla morale che alla psicologia [1]).

---

1) V. l'ultimo capitolo della mia opera intitolata: *Die Grundlage der humanen Ethik*. Ho ripreso dopo la questione nella mia *Morale*, cap. V, e nel mio articolo « *Die Gesetzmässigkeit der psychischen Aktivität* », *Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos.*, XIV, pag. 373.

## C) *Il carattere individuale.*

SOMMARIO. — 114. Differenze individuali tipiche. — 115. Elementi fisici, sociali ed ereditari. — 116. L'individualità psichica, limite positivo della nostra conoscenza. — 117. La psicologia e l'ipotesi dell'evoluzione.

114. — *Differenze individuali tipiche.* — Ogni vita cosciente è individuale: memoria e idea, piacere e dolore, tendenza e risoluzione, suppongono tutte un centro interno comune. È compito della psicologia esporre gli elementi, le forme e le leggi comuni ad ogni vita cosciente; ma tutto ciò si presenta, nella realtà, in combinazioni e con sfumature multiple, e le diversità sembrano essere più considerevoli nei popoli inciviliti che in quelli primitivi [1]), forse in causa del genere di vita uniforme di questi ultimi. L'individualità generale ed astratta di cui parla la psicologia non è che uno schema diversamente riempito in ogni singolo caso. La psicologia generale non potrebbe esaurire questa molteplicità: ciò riguarda l'esperienza della vita, dell'arte, soprattutto della poesia e della storia [2]). Tutto quello che si può chiedere alla psicologia è d'indicare alcune *diversità tipiche*, condizionate dal rapporto che esiste fra i diversi elementi psichici e le diverse forme di attività.

Una prima differenza caratteristica risulta dal predominio che hanno nell'individuo sia gli elementi intellettuali, che quelli affettivi e quelli volizionali; può accadere, inoltre, che, in ciascuna di queste specie di elementi una speciale direzione prevalga sulle altre. Così, nel dominio della conoscenza vi è opposizione tra la percezione sensitiva e l'idea: nella percezione sensitiva stessa, tra i diversi sensi (cf. per es. la differenza che esiste fra la facoltà della musica e quella della pittura) e nell'idea, tra le associazioni per somiglianza e quelle per contiguità. Nel dominio affettivo, l'opposizione tra sentimenti elementari ed ideali ha una grande impor-

---

1) WAITZ, *Die Indianer Nordamerikas*, pag. 1-3. — Però DARWIN (*Discendenza dell'uomo*) stima che si è spesso esagerato l'uniformità dei selvaggi.

2) Cfr. WILHELM DILTHEY, *Beiträge zum Studium der Individualität* (*Sitzunsberichte der Berliner Akademie*, 1896, XIII). — Senza dubbio la psicologia sperimentale ha fatto vedere in più punti delle diversità individuali; ma è nel campo dei fenomeni superiori che queste sono maggiormente numerose e importanti, in un campo per conseguenza, dal quale l'esperimento è quasi completamente escluso. Bisogna applicare qui un metodo comparativo. Cf. BINET ET HENRI, *La psychologie individuelle* (*Anneé psychol.*, III).

tanza: ugualmente quella del piacere e del dolore, dell'egoismo e della simpatia. In fine, per quel che si riferisce alla volontà, vi sono individui che sono diretti principalmente dalla tendenza e dall'istinto, mentre altri non ristanno dal fare penosi sforzi per tutta una serie di risoluzioni; ve ne sono di quelli nei quali la volontà si manifesta soprattutto come un potere di arresto, ed altri in cui apparisce soprattutto l'attività positiva che sceglie e produce. A tutte queste diversità si aggiungono ancora, in ogni divisione, differenze di forza, di rapidità e d'estensione.

Fin dai tempi più remoti, la psicologia ha sempre attribuito l'importanza capitale alle disposizioni originarie del sentimento che determinano il tono fondamentale della vita mentale, quale che sia la direzione che questa prende d'altronde. Tanto l'*ingegno* che il *carattere* sono determinati dal *temperamento*, come il sentimento occupa una posizione centrale di fronte alla conoscenza e alla volontà. Il temperamento è determinato dalla costituzione organica, e si manifesta nel sentimento vitale, nella disposizione molto versata che domina la sensibilità, astrazion fatta dalle esperienze esterne determinate. Quest'ultimo sentimento è una delle più importanti parti costitutive dell'io reale (V, B, 47), il livello affettivo dell'individuo (VI, E, 91). Formando fin dal principio uno sfondo, esso determina la maniera con cui l'individuo riceve ogni insegnamento dell'esperienza, e per conseguenza anche quella con cui reagisce sul mondo esterno.

La teoria dei temperamenti si sviluppò nell'antichità prendendo per base la teoria, dominante nella medicina d'allora, dei differenti umori del corpo. Dal « miscuglio » (*temperamentum*, κρᾶσις) di questi umori doveva dipendere il carattere morale e fisico dell'uomo, di modo che alla preponderanza di uno di questi umori corrispondeva un temperamento speciale. Verso la fine dell'antichità, si vide apparire la teoria oggi corrente dei quattro temperamenti (sanguigno, flemmatico, collerico e malinconico) [1]. Nel XVIII secolo il fisiologo HALLER gettò le basi della nuova teoria dei temperamenti [2], riconducendo le diversità psichiche originarie a differenze nella maniera di ricevere gli eccitamenti e di rispondervi. L'essenziale è qui la *forza e la capacità con le quali si manifestano, nei diversi individui, l'attitudine passiva e l'attitudine attiva rispetto all'esistenza*. Tuttavia,

---

[1]) SIEBEK, *Geschichte der Psychologie*, I, 2, pag. 278-289.

[2]) Cf. HERTZ, *Temperamentslärens Historie* (Storia della teoria dei temperamenti), Copenhagen, 1856, pag. 50-57.

se si vuol conservare al temperamento il senso di una disposizione a sviluppare la vita affettiva in una certa direzione, bisogna, all'infuori della forza e della rapidità nel fatto di ricevere e conservare gli eccitamenti, considerare anche se esiste una *disposizione* speciale *al piacere o al dolore*. Dal punto di vista fisiologico è probabile che la differenza di queste disposizioni tra loro consiste in quella degli eccitamenti prodotti nell'encefalo dai processi organici. Il temperamento si manifesta a tutta prima come una disposizione *nel dominio del sentimento vitale*, che ha stretti rapporti con l'intera costituzione organica. Abbiamo qui la più importante base naturale di tutta la vita mentale.

Bisogna dunque tener conto delle tre antitesi: piacere e dolore, forza e debolezza, rapidità e lentezza, ciò che dà otto temperamenti diversi:

1.° il temperamento gaio, forte e vivo:

2.° il temperamento cupo, forte e vivo (corrispondente presso a poco al « collerico »);

3.° il temperamento gaio, forte e lento;

4.° il temperamento cupo, forte e lento (corrispondente presso a poco al « malinconico »);

5.° il temperamento gaio, debole e vivo (corrispondente presso a poco al « sanguigno »):

6.° il temperamento cupo, debole e vivo;

7.° il temperamente gaio, debole e lento (corrispondente presso a poco al « flemmatico »);

8.° il temperamento cupo, debole e lento.

L'esperienza ci mostra tutte queste forme, benchè il linguaggio non abbia creato termini speciali per ciascuna di esse. Questa classificazione [1]) tien conto di tutt'i punti essenziali: dell'atteggiamento passivo e attivo rispetto all'esistenza, come della qualità del sentimento vitale intimo. Noi siamo dunque, sembra, giustificati nel dire che troviamo in questo quadro le diversità fondamentali che presenta la base del carattere. — Se teniamo ugualmente conto dell'antitesi suscettibilità e reazione, otteniamo una lista ancora più

[1]) KANT (*Anthropologie* [trad. franc. di Tissot], pag. 270 e seg.), SIBBERN (*Psychol. Pathologi*, § 55) e WUNDT (*Physiologische Psychol.*, 4.ª ed., II, pag. 519) conservano, per differenti ragioni, i quattro tipi tradizionali. JAMES SULLY (*Le pessimisme, histoire et critique*, trad. franc. di Bertrand et Gérard, pag. 383 e seg.) ha fatto rilevare con ragione l'importanza delle disposizioni originarie nel dominio del sentimento vitale.

lunga delle diversità, e la lista si accresce ancora se, per quel che riguarda la suscettibilità, distinguiamo fra gli eccitamenti di ordine intellettuale e quelli di ordine affettivo. Non è poi verosimile che tutt'i punti di vista possibili si trovino così esauriti. Le linee particolari si modificano naturalmente secondo l'insieme nel quale si presentano: così la « forza » nel n. 2 significa soprattutto la violenza dell'emozione, e nei nn. 3 e 4 invece, la profondità della passione (cf. VI, E, 93-94).

**115.** *Elementi fisici, sociali ed ereditarî.* — Per trovare l'*origine del carattere individuale*, bisogna risalire fino all'origine dell'organismo individuale. Secondo alcuni scienziati, se sotto l'influenza del clima e della nutrizione si producono modificazioni nell'organizzazione di una razza, ciò avviene perchè le condizioni esterne agiscono (prima della fecondazione) sulle cellule germinative. È così che si spiega, per es., la rapida degenerazione dei cavalli trasportati nelle isole Falkland i quali, in seguito al cattivo nutrimento e all'umidità del clima, diminuiscono sensibilmente di grandezza fin dalla seconda generazione [1]). Dopo la fecondazione e fin dal principio della crescenza, il prodotto dipende in ogni momento dal rapporto che esiste tra l'aumento e la differenziazione determinati dall'interno e, d'altra parte, le *condizioni meccaniche* nelle quali la evoluzione si compie. In molti casi particolari è estremamente difficile dire se la produzione di una forma è condizionata dai processi interni o dall'influenza di « fattori meccanici ». Ai nostri tempi, WEISSMANN attribuisce l'importanza principale alle cause interne di differenziazione organica, e si avvicina così all'antica « teoria della preformazione », mentre altri scienziati (NAEGELI, O. HERTWIG), partigiani della « teoria dell'epigenesi » insistono anzitutto sulle azioni reciproche delle cellule tra loro e con le condizioni esterne [2]). Spesso delle deformità hanno per origine un plasma germinativo primitivamente sano, ma divenuto morboso nel corso della sua evoluzione [3]). — Anche dopo la nascita, le condizioni fisiche (alimenti, clima, ecc.) hanno ancora un'azione

---

1) WEISSMANN, *Ueber die Vererbung*, Jena, 1883, pag. 48 e seg.

2) Cf. O. HERTWIG, *Zeit und Streitfragen der Biologie*, Heft I, Jena, 1894, pagine 97-99.

3) KÖLLIKER, *Entwickelungsgeschichte des Menschen*, 2.ª ed., pag. 385 e seg.; PANUM, *Bidrag til Kundskab om Misfostrenes fysiologiske Betydning* (Contributo alla conoscenza del significato fisiologico degli aborti), Copenhagen, 1887 (Programma dell'Università), pag. 70 e seg.

determinante: il deperimento del corpo, per es., induce anche il deperimento della mente, e la statistica dimostra l'influenza esercitata dalle circostanze esteriori sulle azioni degli uomini. Pertanto, per quel che riguarda ciascun individuo preso separatamente, il potere delle condizioni esterne è incessantemente modificato, a sua volta, dalle condizioni interne con le quali si mette di fronte al mondo esterno. Le circostanze naturali esterne non agiscono soltanto con la loro influenza diretta, ma anche indirettamente, per il modo di vivere che esse ingenerano: ora possono fare che l'uomo conduca una vita isolata e vagabonda, ora che adotti una vita sedentaria e sociale; ora esse lo costringono a un rude lavoro, ora rendono possibile l'ozio. Dalle cause fisiche siamo così condotti alle cause sociali.

Le *cause sociali* non agiscono che basandosi sulle condizioni interne; ma non perdono perciò la loro considerevole importanza. L'imitazione, l'educazione, le relazioni che derivano dall'autorità hanno una parte estremamente grande nell'evoluzione mentale di ciascun individuo. FICHTE stesso, che ha sostenuto in una maniera così esclusiva ed energica la primordialità interna dell'individuo e la sua capacità a determinarsi da se stessa, non può spiegare il passaggio dai gradi inferiori ai superiori, senza supporre un'azione dell'esterno, non fosse altro che per liberare la molla interna [1]. Nello sviluppo della mente è ancor più difficile che in quello del corpo mantenere separate le influenze dell'esterno e quelle dell'interno: mentre alcuni considerano l'individualità come data dal primo principio, di modo che gli avvenimenti vissuti, le esperienze fatte, gl'insegnamenti ricevuti non avrebbero che un valore del tutto secondario, si sono talvolta (come HELVETIUS, e ai nostri giorni STUART MILL) fatte derivare tutte le diversità delle attitudini mentali dalla differente educazione. Questa supposizione è contradetta dall'esperienza che mostra che l'educazione agisce principalmente sulle nature medie; le grandi differenze che si producono talvolta, malgrado una educazione simile, mostrano egualmente che bisogna tener sempre conto di un fondo originario. A sostegno di questo modo di vedere, DARWIN [2]) cita appunto come esempio le

---

[1]) *Storia della Filosofia moderna*, II.

[2]) *Life and Letters*, I, pag. 22. Cf. anche gli studi di F. GALTON sui gemelli (*History of Twins*, nell'opera intitolata: *Inquiries into human faculty*, Londra, 1883, pag. 216 e seg.), che l'hanno condotto al risultato che la diversità originaria di natura ha un'influenza superiore a quella della comunità di educazione.

grandi differenze che esistevano tra lui e suo fratello, sotto il punto di vista dell'orientamento della mente e delle cose che li interessavano, benchè fossero stati allevati insieme. Anche due gemelli nati uniti (non avendo che un unico paio di gambe) possono essere di temperamento molto diverso [1]).

Un punto di vista più profondo ci è dato dall'*eredità*. Gli individui organizzati nascono per riproduzione; i germi dei nuovi organismi provengono da organismi precedenti. Ora, poichè è manifesto che i primi ereditano in una più o meno larga misura dalla natura dei secondi, non è naturale ammettere che l'origine e le qualità dell'individuo son dovute al ceppo da cui esso deriva? Le qualità inesplicabili con cause fisiche e sociali troveranno forse la loro spiegazione, se si risale a una generazione antecedente; ciò che appare inesplicabile nell'individuo può divenire spiegabile nella specie. Non vi sono tratti individuali che non possano essere rischiarati sotto qualche aspetto dallo studio della storia della specie; se un tale studio è difficile e complicato, è perchè l'eredità si ramifica all'infinito e può saltare parecchie generazioni (nell'atavismo [2]). Ciò che si è impiantato nell'organismo umano, non si lascia più estirpare facilmente. Questa azione reciproca fra un tipo fisso (che può, anche se è interrotto, riapparire in virtù dell'atavismo), le qualità radicate dall'incrocio, e le qualità acquisite, sia per adattamento a nuove condizioni di vita, sia con l'esperienza, ci apre una prospettiva infinita di combinazioni o di sintesi diverse.

Si è spesso paragonata l'eredità nella specie alla memoria nell'individuo; ma come la memoria non ritiene tutti gli avvenimenti della vita, e non potrebbe per conseguenza spiegare completamente quest'ultima, così l'eredità non è altro che una tendenza della natura a conservare ciò che è stato acquisito. Fin dove giunge questa tendenza, e in quale misura è capace di trionfare degli avvenimenti e delle circostanze nuove? È una questione che bisogna riprendere da capo, in ogni caso speciale. Anche l'empirismo, che fa derivare il contenuto e l'originalità della coscienza dalla esperienza che l'individuo fa nella propria vita, conserva sempre un posto legittimo. Nella specie, vi sono due correnti o tendenze

---

1) MOSSO, *La paura*, pag. 174.

2) L'espressione « atavismo » fu dapprima adoperata da DUCHESNE, a proposito dei vegetali. PROSPER LUCAS, *Traité philos. et physiol. de l'hérédité naturelle*, Parigi, 1847-50, II, pag. 43. ARISTOTELE conosceva già questo fenomeno. *Hist. anim.*, VII, 6, 585 *b*; *De Generat. anim.*, I, 18, 722 *a*.

che possono essere in rapporti molto diversi l'una rispetto all'altra: una classe speciale di differenze individuali proviene precisamente dal fatto che, in certi casi, è la costituzione ereditaria data, ed in altri invece l'esperienza acquistata nel corso della vita, che ha la parte principale nella costituzione del carattere. Così, le circostanze esterne hanno maggior influenza sui temperamenti sanguigni e collerici che sui malinconici e sui flemmatici.

Senza volere maggiormente addentrarci qui nella teoria dell'eredità, ci limiteremo a mettere in vista alcuni risultati generali [1]:

1.° Quanto più una qualità è penetrata profondamente nell'organismo, tanto più si trasmette facilmente: gli acquisti recenti sono in equilibrio instabile e sono facilmente soppressi dall'influenza degl'incroci.

2.° Le qualità fisiche si trasmettono più facilmente di quelle mentali, i talenti semplici più di quelli che dipendono dal concorso di più facoltà della mente. I più facili a trasmettersi sono gl'istinti: poi vengono le disposizioni affettive e le facoltà sensoriali, infine le facoltà intellettuali.

3.° Non vi sono che le forme e le disposizioni elementari che si trasmettono; tutto ciò che è innato ha per conseguenza una più o meno grande indeterminazione, e sono le esperienze individuali che decidono fino a qual punto e in qual senso avverrà lo sviluppo ulteriore.

Ciò che si chiama ingegno non è, per lo più, che combinazione di disposizioni elementari, di cui ciascuna può presentarsi in parecchie altre combinazioni: così l'inclinazione ad accumulare può entrare tanto nell'avarizia che nell'ingegno del naturalista. La direzione nella quale ogni disposizione si svilupperà e si applicherà, o la combinazione nella quale entrerà, dipendono in gran parte dalla educazione e, in generale, dalle condizioni della vita ambiente. Molti casi in cui si è creduto potere scoprire l'eredità di un ingegno speciale che si sarebbe formato nelle generazioni precedenti, grazie all'impiego delle forze in una certa direzione, possono spiegarsi sia con la continuità della selezione sessuale, sia con l'imitazione o con l'educazione [2].

---

1) V. RIBOT, *L'hérédité psychologique*, 5.ª ed., Parigi, 1894.

2) In una serie di opere (e dapprima in *Vererbung*, 1883) WEISSMANN ha cercato di dimostrare che le qualità acquisite non si trasmettono punto. Cf. sulla sua discussione con SPENCER, la mia *Storia della Filosofia moderna*, II.

**116.** — *L'individualità psichica, limite positivo della nostra conoscenza.* — Le condizioni fisiche, sociali ed ereditarie ci forniscono gli elementi che costituiscono la struttura primitiva: la nostra esperienza non ci mostra alcun altro terreno sul quale possiamo andare a cercare le pietre per costruire quest'edificio. È soltanto con un sotterfugio del tutto mistico che si potrebbe sfuggire alle ricerche interminabili che sarebbero per conseguenza necessarie rispetto a ciascuna singola individualità. Si è talvolta attribuita alla individualità una primordialità assoluta, la si è considerata come una eterna « monade ». Questa teoria è sostenuta nel modo più rigoroso dalla filosofia di LEIBNIZ (chiaramente riassunta da lui nella sua *Monadologia*, 1714) [1]. Mentre LEIBNIZ si fonda sulla semplicità della vita cosciente per dimostrarne la primordialità e l'indipendenza, SÖREN KIERKEGAARD respinge nettamente, per ragioni morali, ogni applicazione, anche limitata, del principio di eredità al campo psichico: ogni uomo, secondo lui, deve essere un cominciamento assoluto, perchè lo sviluppo mentale è uno sviluppo personale; non vi sono che le razze animali che si possano « perfezionare » [2]. Se si prende come base questa supposizione, è evidente che si sopprime completamente il problema dell'origine dell'individualità. Ma una simile supposizione è arbitraria e poco scientifica. Senza dubbio si può dire che vi è nella natura una legge d'individualità, nel senso che dovunque l'evoluzione ha sempre il carattere di una differenziazione, e induce la formazione di diversità e di originalità individuali. Ma il compito dello scienziato non è per lo appunto di scoprire gli elementi di cui sono formate queste totalità e le leggi secondo le quali esse si producono? La scienza, è vero, può e deve anche confessare che, per quel che riguarda l'individuo, non saprebbe mettere dappertutto i punti sugl'i, che vi è sempre qualche cosa che le sfugge, in breve, che l'individualità sembra essere una grandezza irrazionale determinabile soltanto per approssimazione: ma ciò che è di capitale importanza, qui come in

[1] *Storia della filosofia moderna*, I.

[2] *Oeuvre posthume extra-scientifique*. Copenhaghen, 1846, pag. 263. — Contro le ragioni morali invocate da KIERKEGAARD per respingere l'importanza dell'eredità, bisogna rilevare che rimane molto da fare in morale, quand'anche ogni nuova generazione di individui esordisse con un fondo ereditario, e trovasse un punto d'appoggio nelle generazioni anteriori. Non si fa allora che partire ogni volta da un livello più elevato per stabilirsi il compito, e la necessità di uno sviluppo personale non impedisce dunque di riconoscere l'influenza dell'eredità. Cf. il mio articolo *The law of relativity in Ethics* (*Journal of Ethics*, I), pag. 37-62.

ogni altro campo, è di mettere la ricerca empirica al sicuro da ogni usurpazione del misticismo e della speculazione pura.

Dal punto di vista puramente psicologico, bisogna inoltre fare un passo di più. Quand'anco l'*organismo* individuale, che benchè formi un tutto e un sistema relativamente chiuso non è meno per questo una repubblica di cellule, si spiegasse con una combinazione di elementi, e quand'anco la sua origine fosse resa intelligibile dalla legge della conservazione dell'energia, la *coscienza* individuale, la formazione di un centro particolare di memoria, di azione e di affetti, non sarebbe con ciò spiegata. Come può prodursi un centro simile? Questo è il più gran problema, il problema fondamentale di tutta la nostra conoscenza; — perchè è questo centro soltanto che rende possibile la stessa conoscenza. Noi possiamo forse, a rigore, spiegare ogni singolo tratto, ogni singola qualità, col potere dell'eredità e con l'azione delle esperienze; ma l'unità interna che si manifesta nella sintesi (II, 14; V, B, 47) e per la quale l'individualità diventa un'individualità *psichica*, si presenta a noi come un enigma eterno. Come abbiamo più volte notato (II, 17 *d;* III, 28; V, B, 48) ci è impossibile ammettere rigorosamente, nel dominio dello spirito, qualcosa che somigli alla conservazione della energia. Non è che sotto una forma ipotetica e anche con delle difficoltà di principio stesso (II, 17 *d*, III, 27) che possiamo mantenere in questo campo la legge di continuità, legge fondamentale di ogni conoscenza scientifica. L'individualità psichica è uno dei limiti positivi della scienza, ed è appunto la nostra nozione psicologica fondamentale che costituisce il limite positivo della psicologia.

117. — *La psicologia e l'ipotesi dell'evoluzione.* — Non è soltanto il problema dell'origine della coscienza (della sintesi) individuale che è per noi un problema limite: un'altro è quello delle ipotesi direttrici che reggono tutto l'edificio della scienza e tutta la concezione dell'universo che essa è capace di fornirci. Ogni conoscenza scientifica si basa su certe ipotesi fondamentali che la teoria della conoscenza ha per oggetto di dimostrare alla coscienza. Tali sono soprattutto i primi principi della logica (V, B, 53) e il principio di causalità (V, D, 67). A proposito di queste ipotesi una lunga discussione si è impegnata tra le diverse tendenze filosofiche: la scuola inglese (HUME, STUART MILL) faceva derivare i primi principî, come tutto il contenuto della conoscenza, dalle esperienze dell'individuo; la scuola tedesca, invece (LEIBNIZ, KANT,

HEGEL) li considerava come *a priori* o indipendenti dall'esperienza.

Questa difficoltà HERBERT SPENCER ha tentato di sormontare con la sua teoria generale dell'evoluzione. Già prima che fosse nota l'ipotesi di DARWIN sull'origine delle specie, HERBERT SPENCER aveva (nella prima edizione dei *Principi di psicologia* nel 1855) emesso l'opinione che le forme e i poteri fondamentali della coscienza avevano dovuto svilupparsi con l'adattamento progressivo delle specie primitive alle condizioni nelle quali vivevano. Le forme di pensiero e di sentimento proprie della specie umana sarebbero dunque *a priori* in ogni individuo, ossia non si spiegherebbero completamente con le sue esperienze: queste ultime, invece, avrebbero per condizione una base organica. All'incontro queste forme potrebbero spiegarsi risalendo all'intera specie e alla serie indefinita di esperienza che essa dovrebbe aver fatto nel corso della sua evoluzione. Ciò che è *a priori* per l'individuo sarebbe dunque *a posteriori* per la specie.

Tuttavia questo tentativo di soluzione implica due specie di difficoltà.

Anzitutto, *la specie è una nozione collettiva.* In ogni dato momento la specie si compone di un certo numero d'individui; questi lottano per l'esistenza, esercitano le loro forze e acquistano, adattandosi alle condizioni vitali, un'organizzazione che può trasmettersi alla generazione seguente. Ma per quanto risaliamo lontano, gl'individui ci appaiono sempre con una organizzazione, cioè con certe forme e certi poteri che non hanno acquistato da sè, e per conseguenza con qualche cosa in essi di *a priori.* Ad ogni tappa dell'immenso processo d'evoluzione si trova un fondo dato, che predetermina in un certo modo l'effetto di tutte le esperienze. È dunque vero per la specie come per l'individuo, che l'esterno presuppone sempre l'interno e che gli acquisti hanno per condizione le disposizioni originarie: è sempre la stessa relazione fondamentale che riappare (cf. il principio della pluralità delle condizioni, V, D, 69).

In secondo luogo, bisogna stabilire una *separazione* precisa *tra il punto di vista psicologico e quello della teoria della conoscenza.* Per quel che riguarda la *psicologia* l'ipotesi dell'evoluzione è un gran progresso: essa apre alla nostra interpretazione una larga prospettiva, un vasto orizzonte, che finora ci erano chiusi. Ammettere che ciò che non si spiega nell'individuo può divenire spiegabile nella specie è un principio perfettamente legittimo, tanto in psicologia che in

fisiologia, e certamente si mostrerà sempre più fecondo col tempo (cf. p. es. V, C, 62; VI, B, 75 *d*; C, 79-82). Ma per la *teoria della conoscenza*, la questione muta aspetto: qui noi domandiamo quale valore hanno i principî, non come nascono di fatto nella coscienza. I principî ultimi ai quali ci conduce l'analisi della nostra conoscenza sono anche gli ultimi postulati ai quali possiamo pervenire. Ogni spiegazione, ogni prova, ogni ipotesi — e per conseguenza anche quella dell'evoluzione — riposa su di essi. Ricercare fin dove si estende questa base logica della nostra intera scienza appartiene alla teoria della conoscenza, ma non alla psicologia. Questa ultima forma una branca speciale, che suppone i principi generali della nostra conoscenza (p. es. il principio di causalità) ma che non saprebbe spiegarne il valore. Ogni tentativo di dimostrare il valore del principio di causalità per mezzo della psicologia o dell'ipotesi evoluzionista gira in un cerchio, perchè esse presuppongono appunto questo valore. Ogni ipotesi realista legittima riposa in fondo su un'esistenza del pensiero. Per quanto si possa andar lontano nella spiegazione dell'uomo col mondo, è sempre con l'uomo, in definitiva che noi spieghiamo il mondo stesso; perchè risalire al di là di ciò che sembra essere all'uomo una necessità del suo pensiero è per noi cosa impossibile. Il pensiero, che tutto spiega, resta per sè stesso un problema ultimo — ed eterno.

---

# INDICE ALFABETICO - ANALITICO

## A

## B



## C



## D

## L



## M

## N



## O



## P



## Q



## R

## S

## T



## U



## V

# INDICE DEGLI AUTORI

e dei nomi proprî

## L



## M



## N



## O



## P



## Q



## R



## S

## T



## U



## V



## W



## Z